وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱
أئمة - إجزاء

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ
وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱

أئمَّة ــــ إجْزَاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آ جائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

ابتدائیہ

از

وزارتِ اوقاف واسلامی امور-کویت

''فقہی انسائیکلوپیڈیا'' کی ترتیب وتدوین کی آرزو ایک مدت سے مسلمانوں کے دلوں میں چلی آرہی ہے، کیونکہ یہ ایسا اچھوتا اور نیا علمی پروجیکٹ ہے جس کے ذریعہ اسلامی قانون اور اسلامی اصول ومقاصد سے متعلق معلومات جو کہ قدیم کتابوں کے پرانے اسلوب تحریر اور پیچیدہ عبارتوں کے خول میں صدیوں سے بند اور لوگوں کی نظروں سے اوجھل چلی آرہی ہیں انہیں نئے زمانہ کے انداز، جدید طرز تالیف اور اس کے موضوعات کی ابجدی ترتیب کے ذریعہ دنیا کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے تاکہ اس سے فقہ کے ماہرین اور فقہی وشرعی علوم میں اختصاص نہ رکھنے والے دونوں یکساں طور پر مستفید ہوسکیں۔

چنانچہ اسی جذبہ کے پیش نظر دنیائے اسلام کے مختلف اداروں نے فقہی انسائیکلوپیڈیا کی تدوین کی کوششیں کیں لیکن اس سلسلہ میں کی جانے والی وہ کوششیں بارآور نہ ہوسکیں اور معاملہ آگے نہ بڑھ سکا۔

لہذا کویت کی وزارت اوقاف واسلامی امور نے فقہ اسلامی کے عظیم ذخائر کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے اور فقہی انسائیکلوپیڈیا کی ترتیب کے بارے میں امت اسلامیہ کی خواہش کو سامنے رکھتے ہوئے اس پروجیکٹ کو اپنالیا، کیونکہ اس عمل کی حیثیت فرض کفایہ کی ہے، جس کے ذریعہ فقہ اسلامی کو نئے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق اور معلومات کو پیش کرنے کے وسائل میں ہونے والی ترقیوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے زیادہ بہتر انداز سے دنیا میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

''وزارت اوقاف واسلامی امور'' نے یہ بھی چاہا کہ اس عظیم فقہی سرمایہ سے وہ لوگ بھی محروم نہ رہیں

جن کی زبان عربی نہیں ہے، تاکہ اس کی افادیت زیادہ وسیع پیانہ پر سامنے آسکے، اسی لئے اس نے فقہی انسائیکلوپیڈیا کو دوسری زندہ زبانوں، جن میں سرفہرست اُردو زبان ہے، میں منتقل کرنے کا ارادہ کرلیا۔

کویت کی ''وزارتِ اوقاف واسلامی امور'' نے فقہی انسائیکلوپیڈیا کے اُردو ترجمہ کی ذمہ داری ہندوستان کی اسلامک فقہ اکیڈمی کو سونپ دی جس کی اسلامی علوم کی خدمت کے بارے میں سرگرمیاں معروف ومشہور ہیں اور اس میں قدیم فقہی ذخائر سے استفادہ کے طویل تجربہ کے ساتھ ترجمہ کے پروجیکٹ کو انجام دینے کے لئے درکار ضروری وسائل فراہم کرنے کی صلاحیت ہے۔

اللہ کی مدد شامل حال رہی تو ''وزارت اوقاف واسلامی امور'' کا فتویٰ اور شرعی بحوث سیکٹر کے ماتحت چلنے والا ''اسلامی انسائیکلوپیڈیا کی تیاری اور دیگر شرعی تحقیقات کا ادارہ'' فقہ اسلامی اور شرعی قوانین (جن کو مدون کرنے کے لئے ہمارے نامور فقہائے کرام اور بلند پایہ علمائے عظام نے عہد بعہد اپنی کوششیں جاری رکھی ہیں) ان سے استفادہ کو آسان بنانے کے لئے اپنی جدوجہد جاری رکھے گا، اور شرعی مسائل کی تحقیق وریسرچ کے دائرہ کار کو وسعت دینے کی حوصلہ افزائی کرتا رہے گا تاکہ امت اپنے عظیم ورثہ سے اس طرح فائدہ اٹھاسکے، جس سے وہ دین ودنیا دونوں میں فلاح یاب ہو۔

اللہ تعالیٰ ہی توفیق اور ہدایت دینے والا ہے اور اُسی کی ذات بہتر معاون اور مددگار ہے۔

والحمدللہ رب العالمین

وزارتِ اوقاف واسلامی امور- دولۃ الکویت

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ایسا آدمی کنویں میں غوطہ لگائے جو پاک ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو تو کیا حکم ہوگا؟	۱۱۴
۸-۱۴	کنویں کے پانی میں انسان کا ڈبکی لگانا	۱۱۳-۱۱۵
۱۵-۲۰	**چوتھی بحث**	۱۱۵-۱۱۸
	کنویں میں جانور کے گرنے کا اثر	۱۱۵
۲۱-۳۱	**پانچویں بحث**	۱۱۸-۱۲۲
	کنویں کو پاک کرنے اور اس کے پانی کو خشک کرنے کا حکم	۱۱۸
۲۹-۳۰	پانی نکالنے کا ذریعہ	۱۲۲
۳۱	کنویں کے پانی کو خشک کرنا	۱۲۲
۳۲-۳۵	**چھٹی بحث**	۱۲۳-۱۲۶
	کنوؤں کے خصوصی احکام	۱۲۳
۳۲	عذاب والی سرزمین کے کنویں اور ان کے پانی کے پاک ہونے اور اس سے پاکی حاصل کرنے کا حکم	۱۲۳
۳۳-۳۵	مخصوص فضیلت والے کنویں	۱۲۴-۱۲۶
۱-۳	**آبد**	۱۲۶-۱۲۷
	آبق	۱۲۷
	دیکھئے: إباق	
۱-۳	**آجر**	۱۲۷-۱۲۸
۱-۳	**آجن**	۱۲۸-۱۲۹
	آداب الخلاء	۱۲۹
	دیکھئے: قضاء الحاجۃ	
۱-۲	**آدر**	۱۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

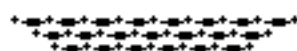
فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۸	واقف کار (تجربہ کار) کے قول کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۰
۳۹	استصحاب کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۱
۴۰-۴۱	قسامت کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۱
۴۲	عرف وعادت کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۲
۱-۴	اُثر	۳۳۲-۳۳۳
۱-۶	اِثم	۳۳۴-۳۳۵
۱-۴	اِجابت	۳۳۵-۳۳۶
۱-۱۵۳	اِجارہ	۳۳۷-۴۰۱
۱-۹	**فصل اول: اجارہ کی تعریف اور اس کا حکم**	۳۳۷-۳۴۰
۱-۳	اجارہ کی تعریف	۳۳۷
۴	لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے اجارہ	۳۳۷
۵-۸	متعلقہ الفاظ: بیع، عاریت، جعالہ، استصناع	۳۳۸-۳۳۹
۹	اجارہ کا شرعی حکم اور اس کی دلیل	۳۳۹
۱۰-۴۴	**فصل دوم: عقد اجارہ کے ارکان**	۳۴۰-۳۵۴
۱۰	تمہید	۳۴۰
۱۱-۲۲	پہلی بحث: عقد اجارہ کے لئے تعبیر اور اس کی شرطیں	۳۴۰-۳۴۴
۱۱-۱۴	صیغہ	۳۴۰-۳۴۱
۱۵	گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ	۳۴۱
۱۶-۲۲	اجارہ کا فوری نفاذ، اس کی اضافت اور شرط کے احکام	۳۴۲-۳۴۴
۲۳-۲۵	دوسری بحث: فریقین اور ان سے متعلق شرطیں	۳۴۴-۳۴۵
۲۳	فریقین	۳۴۴
۲۴-۲۵	بچوں کا اجارہ	۳۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	الف۔ جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے	۴۰۲
۴	جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جارہا ہے، نفاذ کے وقت تک اس کا زندہ رہنا	۴۰۳
۹-۵	ب۔ نافذ قرار دینے والا	۴۰۵-۴۰۳
۱۴-۱۰	ج۔ نافذ قرار دیا جانے والا تصرف (محل تنفیذ)	۴۰۷-۴۰۵
۱۰	تنفیذ اقوال	۴۰۵
۱۱	ایک محل پر متعدد عقود کا نفاذ	۴۰۵
۱۴-۱۲	تصرفات فعلیہ کو نافذ قرار دینا	۴۰۷-۴۰۶
۲۱-۱۵	اجازت اور تنفیذ کے الفاظ	۴۱۰-۴۰۷
۱۵	پہلا طریقہ: قول	۴۰۷
۱۶	دوسرا طریقہ: فعل	۴۰۸
۱۷	تیسرا طریقہ: مقررہ اوقات والے تصرفات میں مدت کا گذر جانا	۴۰۸
۱۸	چوتھا طریقہ: قوی قرائن	۴۰۸
۲۰-۱۹	پانچواں طریقہ: وہ حالت جو تصرف کے عدم نفاذ کی موجب ہو اس حالت کا بدل جانا	۴۰۹-۴۰۸
۲۱	اجازت کے آثار	۴۰۹
۲۲	اجازت کو رد کرنا	۴۱۰
۲۳	اجازت سے رجوع	۴۱۰
۲۴	دوم: اجازت بمعنی عطا کرنا	۴۱۰
۲۵	سوم: اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینا	۴۱۰
۲۷-۲۶	چہارم: اجازت بمعنی روایت کرنے کی اجازت دینا	۴۱۱-۴۱۰
۲۸	اجازت کتب کی صورتیں	۴۱۱
۱۹-۱	اِجبار	۴۱۸-۴۱۲
۱	تعریف	۴۱۲
۴-۲	متعلقہ الفاظ: اِکراہ، تسخیر، ضغط	۴۱۳-۴۱۲
۵	اجبار کا شرعی حکم	۴۱۳

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۱۳	اجبار کا حق کسے حاصل ہے	۶
۴۱۳	شرعی حکم کے ذریعہ اجبار	۷
۴۱۵-۴۱۴	حاکم کی جانب سے اجبار	۱۱-۸
۴۱۸-۴۱۶	افراد کی جانب سے اجبار	۱۹-۱۲
۴۲۰-۴۱۸	**اجتہاد**	۸-۱
۴۱۸	تعریف	۱
۴۱۹-۴۱۸	متعلقہ الفاظ: قیاس تحری، استنباط	۴-۲
۴۱۹	اہلیت اجتہاد	۵
۴۲۰	اجتہاد کے مراتب	۶
۴۲۰	اصولی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم	۷
۴۲۰	فقہی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم	۸
۴۲۱	**اُجر**	۲-۱
۴۲۱	**اُجر المثل**	
	دیکھئے: اِجارہ	
۴۲۲	**اُجرد**	۲-۱
۴۲۳	**اُجرۃ**	۳-۱
۴۲۳	**اُجرۃ المثل**	
	دیکھئے: اِجارہ اور اُجرۃ	
۴۲۴	**اِجزاء**	۳-۱
۴۲۵	**تراجم فقہاء**	

تمہید

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ الَّذِيْ قَالَ فِيْ كِتَابِهِ الْمُبِيْنِ فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلاَمُ عَلٰى خَاتَمِ الأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدِ الأَمِيْنِ الَّذِيْ نَطَقَ بِالْحَقِّ بِقَوْلِهِ مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهِ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ وَعَلٰى آلِهِ وَصَحْبِهِ الْغُرِّ الْمَيَامِيْنِ وَعَلٰى مَنْ تَبِعَهُمْ وَدَعَا بِدَعْوَتِهِمْ إِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ.

فقہ اسلامی اپنے وسیع تر معنی میں دین اسلام کے صحیح اور گہرے فہم کا نام ہے، فقیہ کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ اپنے دور کے حالات ومسائل اور مشکلات کا صحیح تجزیہ کرے، کتاب وسنت کی تصریحات واشارات کا وسیع وعمیق علم حاصل کرے، مقاصدِ شریعت پر حکیمانہ نظر رکھے اور ان سب کی روشنی میں اپنے دور کے نت نئے مسائل کا اسلامی حل تلاش کرے، اگر ایک طرف اس کا فریضہ ہے کہ اس کا اجتہاد واستنباط کتاب وسنت کی تصریحات اور مقاصد شریعت سے متصادم نہ ہوتو دوسری طرف اس کی ذمہ داری ہے کہ حالات اور عرف کی تبدیلیوں اور انسانی سماج کی ضرورتوں سے آنکھیں بند نہ کرے اور مسائل ومشکلات کا قابلِ عمل حل پیش کرے۔

دورِ صحابہ سے لے کر دورِ حاضر تک کے فقہاء واصحاب افتاء نے مصادرِ شریعت سے استنباط واجتہاد کے ذریعہ اپنی ذمہ داریاں پوری کیں، ہر دور کے پیچیدہ نت نئے مسائل کا قابل عمل شرعی حل پیش کر کے یہ حقیقت ثابت کر دکھائی کہ اسلام اللہ کا بھیجا ہوا آخری مذہب ہے جو ہر دور میں انسانیت کی کامل رہنمائی کرتا ہے، انسانیت کی صلاح وفلاح انسانوں کے تراشیدہ قوانین کے بجائے اسلامی قوانین کو اختیار کرنے میں ہے جو فطرت انسانی سے ہم آہنگ، اور انسانی سماج کی ضرورتوں کو بہتر سے بہتر طریقہ پر پورا کرنے والے ہیں۔

اجتہاد واستنباط کا آغاز تو عہد نبویؐ ہی میں ہو چکا تھا لیکن اس کی گرم بازاری رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد عہدِ صحابہ سے شروع ہوئی، اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا، دنیا کے دو ترقی یافتہ متمدن ترین امپائر (رومن امپائر اور ایرانی امپائر) مسلمانوں کے زیر نگیں ہو گئے، سینکڑوں نئی قومیں اسلام میں داخل ہوئیں، ان حالات میں ہزاروں ایسے سوالات اور مسائل مسلمانوں کے سامنے آئے جن کا صریح حکم قرآن واحادیث میں موجود نہ تھا، اس لئے فقہاء صحابہ وتابعین کو اجتہاد کا عمل تیز کرنے کی ضرورت پیش آئی، انہوں نے پوری دیدہ وری، ژرف نگاہی، اخلاص وخدا ترسی کے

ساتھ کتاب وسنت اور مقاصدِ شریعت کی روشنی میں ہزاروں نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کیا اور اس عظیم تر کام میں اپنی بہترین توانائیاں اور عمریں صرف کیں، صحابہ کرامؓ میں اصحاب اجتہاد و افتاء کی تعداد تو اچھی خاصی ہے لیکن ان میں سے چند زیادہ نمایاں نام یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن خطابؓ (۲) حضرت علی بن ابی طالبؓ (۳) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ (۴) حضرت زید بن ثابتؓ (۵) حضرت معاذ بن جبلؓ (۶) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ (۷) ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ (۸) حضرت عبد اللہ بن عباسؓ۔

مشکوۃ نبوت سے فیض اٹھا کر اجتہاد و استنباط کا جو کارواں سرگرم سفر ہوا تھا وہ مسلسل رواں دواں رہا، دور تابعین میں عالم اسلام کا قریہ قریہ مجتہدینِ امت سے معمور تھا، ہر شہر اور ہر خطہ میں اجتہاد و استنباط کا عمل جاری وساری تھا، فقہاء صحابہ کے تربیت یافتہ مجتہدین فقہ و افتاء کی مسندوں پر جلوہ افروز تھے اور عالم اسلام کی رہنمائی کا فرض انجام دے رہے تھے، تابعین ہی کے آخری دور میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے رفقاء و تلامذہ کے ہاتھوں فقہِ اسلامی کی تدوین کا آغاز ہوا، امام ابوحنیفہؒ نے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا، ان کی مجلس فقہی سے ہزاروں مسائل کے فیصلے ہوئے، جنہیں ان کے مجتہد شاگردوں نے مرتب اور مدون کیا، دوسری اور تیسری صدی ہجری میں استنباط مسائل اور تدوین فقہ کا کام انتہائی بلندیوں پر پہنچا، فقہ اسلامی کے بہت سے دبستان اور مسالک وجود میں آئے جن کی اپنی خصوصیات تھیں، اسی دور میں چار مشہور فقہی مکاتب (فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی، فقہ حنبلی) وجود میں آئے اور عالم اسلام میں ان کی اشاعت ومقبولیت ہونے لگی، چاروں مشہور ائمہ فقہ (امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ) کے دور میں دوسرے ائمہ مجتہدین بھی تھے، جن کا علمی پایہ ان چاروں مشہور ائمہ فقہ سے کم نہ تھا، ان حضرات نے اجتہاد و استنباط کا عمل بھی بڑے پیمانہ پر انجام دیا لیکن ان کا فقہی مسلک مدون شکل میں بعد کی نسلوں تک نہیں پہنچ سکا، اس سلسلہ میں بلا تکلف امام سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام لیث بن سعد، امام اسحاق بن راہویہ وغیرہم کا نام لیا جاسکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص حکمت کے تحت چار مشہور فقہی مذاہب کو باقی رکھا، ان کو ماننے والے اور ان کی خدمت کرنے والے ہر دور میں خاصی تعداد میں موجود رہے اور دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب رفتہ رفتہ ختم ہوگئے، ان کی باقاعدہ تدوین نہ ہوسکی، امت مسلمہ کا سواد اعظم انہیں چاروں فقہی مذاہب پر کاربند رہا، کتاب وسنت کا سررشتہ مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کے ساتھ ان چاروں فقہی مسالک کا رشتہ زندگی اور انسانی سماج سے اتنا گہرا اور مضبوط رہا کہ سیکڑوں سال تک عالم اسلام کے مختلف ممالک میں نظم مملکت انہیں کے مطابق چلتا رہا، اور کبھی یہ شکایت پیدا نہ ہوسکی کہ فقہ اسلامی انسانی سماج کی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر ہے اور ترقی پذیر انسانی کارواں کا ساتھ نہیں دے پا رہا ہے، فقہ اسلامی نے ہر دور میں انسانیت کی رہنمائی کی، عالم اسلام کے سمت سفر کو درست رکھا اور انسانی سماج کی واقعی ضرورتوں کا لحاظ رکھا۔

فقہاء مجتہدین اور اصحاب افتاء کی جگرسوزی، جہد مسلسل، دیدہ ورانہ فکر ونظر سے اسلامی فقہ کا وہ سمندر اور بے بہا خزانہ

وجود میں آیا جس کی نظیر دنیا کی تاریخ پیش نہیں کرسکتی، اتنا ہمہ گیر اور مالا مال قانونی ذخیرہ کسی قوم کے پاس نہیں ہے، وحی الٰہی کی رہنمائی اور روشنی میں فقہاء اسلام کا دماغ جن بلندیوں اور باریکیوں تک پہنچا ہے اس سے زیادہ کا تصور بھی کرنا مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ تاریخ انسانی کے ہزاروں مخلص و بے لوث عبقری (Genius) شخصیتوں کی بہترین ذہنی صلاحیتیں فقہ اسلامی کی آبیاری اور تشکیل مدوین میں صرف ہوئی ہیں، اس لئے فقہ اسلامی صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ پوری انسانیت کا قیمتی سرمایہ ہے، اور فقہ اسلامی اسلام کی حقانیت اور اعجاز کو ثابت کرنے کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔

بدلتے ہوئے حالات میں احکام شرعیہ کی تطبیق کا مسئلہ:

بیسویں صدی اس لحاظ سے اپنا امتیاز رکھتی ہے کہ اس صدی میں دنیا نے تیز رفتار ترقی کی، جس کا اثر ہر شعبۂ زندگی پر مرتب ہوا، سائنس وٹکنالوجی کی حیرت انگیز ترقیات، میڈیکل سائنس کی سہولیات، اقتصادی ومعاشی نظام کی انقلابی تبدیلیاں، سماجی زندگی کے تیزی سے بدلتے دھارے، نئے نئے رسوم واطوار کے چلن، ان سب کے نتیجہ میں بے شمار نئے مسائل پیدا ہوئے اور ہورہے ہیں، نئے سوالات سر اٹھارہے ہیں اور نئے چیلنجوں کا سامنا ہے، موجودہ دور کے نت نئے مسائل کو مختلف فلسفوں اور ازموں کی روشنی میں حل کرنے کی کوششیں عالمی سطح پر کی جاتی رہی ہیں، ہر فلسفہ ونظام کی اپنی کچھ خوبیاں بھی ہیں، لیکن اب جب کہ رواں صدی نے اپنی بساط لپیٹ لی ہے اور نئی صدی کا آغاز ہو چکا ہے، کم از کم پوری صدی کے تجربات نے تو واضح کردیا ہے کہ انسانی ساخت کے نظامہائے حیات اور فلسفے انسانیت کو مطلوبہ سکون وراحت نہیں پہنچا سکے، مرض کے علاج کے لئے دی گئی ہر دوا مرض بڑھاتی گئی اور آج معاشی استحصالی نظام سے لے کر ایوان سیاست کے مفاد پرستانہ گلیاروں تک، تعلیمی بگاڑ سے لے کر اخلاق باختگی وانارکی تک، رونگٹے کھڑے کردینے والے بھیانک جرائم کی بڑھتی شرح سے لے کر انسانیت سوزی تک، اور پوری قبائے معاشرہ کو تعفن آمیز ظالمانہ مادیت اور حیا سوز جنس زدگی سے آلودہ کردینے تک کے کھلے مناظر ان کی ناکامی کا صاف اعلان کررہے ہیں۔

ان حالات میں ایک جانب اسلامی نظام حیات، اسلامی قانون اور فقہ اسلامی کی طرف نگاہیں اٹھ رہی ہیں، اور عالمی سطح پر اس جانب رجحان بڑھ رہا ہے، دوسری جانب پوری دنیا میں اس وقت اسلامی بیداری کی زبردست لہریں اٹھ رہی ہیں، اسلامی شریعت کی جانب رجوع اور پوری زندگی کو اسلامی سانچہ میں ڈھالنے کے مطالبات ہورہے ہیں، پورے اسلام کو زندگی کے ہر شعبہ میں برتنے کے تقاضے بلند ہورہے ہیں، ایسی صورت میں فقہ اسلامی اور فقہاء امت کے دوش پر جہاں عظیم ترین ذمہ داری آجاتی ہے کہ وہ دنیا کو ایک عادلانہ ومنصفانہ اور مکمل نظام حیات فراہم کریں، وہیں یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ کیا فقہ اسلامی آج کے تقاضوں کی تکمیل کرسکتی ہے، اور کیا موجودہ دور کے مسائل ومشکلات کا شریعت اسلامی میں حل موجود ہے؟ اس سوال کا عملی جواب فراہم کرنا وقت کا تقاضا اور انسانیت کی ضرورت ہے۔

اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ فقہ اسلامی موجودہ دور کے تمام مسائل کا بہترین وقابل عمل حل پیش کرنے کی بھرپور صلاحیت سے مالامال ہے، اسلامی شریعت چونکہ الٰہی قانون ہے، اورفطرت انسانی کے آشناوخالق کاعطا کردہ ہے، اس لئے اس کی خوبیوں نے اسے ایسا منارۂ نور بنادیا ہے جس سے ہر زمانہ میں روشنی ورہنمائی حاصل کی جاتی رہے گی، اہل علم جانتے ہیں کہ شریعت اسلامی صرف فروعی مسائل اورجزوی احکام کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس میں ایسے اصول وکلیات اورقواعد وضوابط بھی ہیں جن سے بے شمار مسائل ومشکلات میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، یہ اصول ومبادی ٹھوس ونا قابل تغیر بھی ہیں اورسہل ولچک آمیز بھی، صلابت وسہولت کے اسی حسین امتزاج کی وجہ سے فقہ اسلامی نے ہر دور کے نئے مسائل اورترقیات میں رہنمائی کافریضہ انجام دیا ہے، اورموجودہ صدی کے انتہائی پیچیدہ ومتنوع مسائل کا پیش کیا گیا عملی حل بھی اس کی ایک واضح دلیل ہے۔

انسائیکلو پیڈیائی فقہ کی اہمیت اور پیشکش:

عصر حاضر علمی انقلاب کا دور بھی کہلاتا ہے، علوم وفنون کی ترقیوں کے ساتھ ساتھ خود ان کی پیشکش کے اسلوب وطرز بھی جدا جدا اپنائے جارہے ہیں، اورعلمی استفادہ کوآسان سے آسان تر بنانے کی کوششیں جاری ہیں، انسائیکلوپیڈیائی اسلوب، نظریہ سازی کا اسلوب، رجحانات کا اسلوب، قانونی دفعات کا اسلوب وغیرہ ایسی ہی کوششیں ہیں، موسوعاتی اسلوب یا انسائیکلوپیڈیائی طرز کوئی نیا نہیں ہے، لیکن اس اسلوب میں فقہ اسلامی کی پیشکش ہنوز شرمندۂ تعبیر نہ ہوئی تھی، اس اسلوب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ آسان زبان واسلوب میں مسائل ومعلومات یکجا کردی جاتی ہیں، جس کی وجہ سے عام اہل علم کے لئے بھی مطلوبہ معلومات تک رسائی اور استفادہ آسان ہوجاتا ہے، اصحاب تحقیق کو اس اسلوب میں سلف کی محنت پریکجا نظر ڈالنے کا موقع ملتا ہے، اوران کے گہرے مطالعہ کے نتیجہ میں خودبخود ان اصولوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کے ذریعہ بدلے ہوئے حالات میں مسائل کا حل نکالنے کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔

فقہ اسلامی کا انسائیکلوپیڈیا تیار کرانے کی ایک قابل ذکر کوشش مصر میں جمال عبدالناصر کے دور میں ہوئی تھی لیکن مختلف اسباب کی بناپر اسے کامیابی نہ مل سکی، یہ سعادت اللہ تعالیٰ نے حکومت کویت کی وزارت اوقاف واسلامی امور کے حصہ میں رکھی تھی، وزارت اوقاف کویت کی جانب سے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں اس عظیم الشان منصوبہ کا خاکہ تیار کیا گیا اورنمونہ کے طور پر کچھ بحثیں تیار کرکے عملاً کام کا آغاز کیا گیا، ان بحثوں پر دنیائے اسلام کے اہل علم سے آراء طلب کی گئیں، دوسرے مرحلہ میں اس منصوبہ کے لئے باقاعدہ کمیٹی تشکیل دی گئی اوربحثوں کی تحریر کے لئے ایک واضح خاکہ تیار کرکے اس کے مطابق کام شروع کیا گیا، اورنظر ثانی وتوثیق کے لئے عالم اسلام کے ممتاز علماء وفقہاء کی خدمات حاصل کی گئیں۔

اس موسوعہ میں تیرہویں صدی ہجری تک کے فقہ اسلامی کے ذخیرہ کو جدید اسلوب میں پیش کیا گیا ہے، اور چاروں مشہور فقہی مسالک (فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی، فقہ حنبلی) کے مسائل ودلائل کو سمونے اور سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے، موسوعہ میں مختلف مسائل کو ان سے متعلق مختلف فقہی رجحانات کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ مذاہب فقہیہ کی ترتیب سے، جس کی وجہ سے کسی مسئلہ سے متعلق مکمل فقہی تصور واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے، اختلاف واتفاق کے محل متعین ہوجاتے ہیں اور تکرار مسئلہ سے بڑی حد تک تحفظ ہوجاتا ہے، ہر مسلک کے اقوال اور دلائل اسی مسلک کی مستند ترین کتابوں سے نقل کئے گئے ہیں، معروضی انداز سے ہر فقیہ کا نقطہ نظر اور اس کے دلائل موسوعہ میں شامل کئے گئے ہیں، موازنہ وترجیح کی کوشش نہیں کی گئی ہے، دلائل کے حوالہ جات ہر صفحہ پر درج کئے گئے ہیں، نیز احادیث کی تخریج بھی کی گئی ہے۔

بڑے سائز کے چار ساڑھے چار سو صفحات پر مشتمل موسوعہ کی ہر جلد کے آخر میں سوانحی ضمیمہ شامل کیا گیا ہے جس میں اس جلد میں مذکور فقہاء کے مختصر سوانحی خاکے مع حوالہ جات درج کئے گئے ہیں، اصولی مسائل اور موجودہ دور کے وہ نئے مسائل جن میں اختلاف آراء کی گنجائش ہے، ان کو اصل موسوعہ میں شامل نہیں کیا گیا، لیکن انہیں علاحدہ ضمیموں کی صورت میں پیش کرنے کا منصوبہ ہے۔

تحریر مسائل کے لئے یہ طریقہ اپنایا گیا ہے کہ کسی ایک فقہی اصطلاح یا لفظ کا پہلے لغوی پھر شرعی معنی ومفہوم بتایا جاتا ہے، پھر اس اصطلاح ولفظ سے تعلق رکھنے والے یا اس کے مشابہ دیگر فقہی الفاظ کے معانی ومفاہیم اور ان کے باہمی فرق پر روشنی ڈالی جاتی ہے، اس کے بعد اس لفظ کے شرعی حکم اور دلائل کا ذکر ہوتا ہے، آخر میں یہ بتایا جاتا ہے کہ فقہاء کرام نے اس لفظ سے متعلق بحث کتب فقہ میں کن کن ابواب ومقامات پر فرمائی ہے۔

ان تمام خوبیوں اور محاسن کا جامع یہ عظیم الشان انسائیکلوپیڈیا عربی زبان میں ہے جس کی اب تک الحمد للہ ۴۳ رجلدیں منظر عام پر آچکی ہیں، آخری جلد میں حرف واو سے متعلق الفاظ پر بحث جاری ہے۔

اردو زبان میں موسوعہ کا ترجمہ:

اردو زبان کی عمر دیگر قدیم زبانوں کے مقابلہ یوں تو بہت کم ہے، لیکن اپنی مختصر حیات میں ہی اس شیریں زبان نے اپنا حلقہ جتنا وسیع بنالیا ہے اور مختلف موضوعات پر علوم وفنون کے جس قدر گنجہائے گراں مایہ اس نے اپنے دامن میں سمیٹ لئے ہیں وہ قابل فخر وتحسین ہیں، اردو زبان اس وقت بین الاقوامی زبان کی حیثیت اختیار کرچکی ہے، برصغیر کے علاوہ دنیا کے اکثر وبیشتر ممالک میں اردو بولنے والوں کی بڑی تعداد موجود ہے، اردو زبان میں اسلامی علوم کا بڑا عظیم الشان ذخیرہ تیار ہوچکا ہے، خود فقہ وفتاویٰ کے میدان میں بیش بہا خدمات اس زبان میں موجود ہیں، اس زبان کی وسعت وہمہ گیریت اور اہمیت کا تقاضا تھا کہ فقہی موسوعہ کے اس عظیم سرمایہ کو اردو میں منتقل کیا جائے، لیکن اردو میں منتقلی اور ترجمہ کا عمل کسی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے، یہ خود مستقل موضوع بحث ہے کہ کسی ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ممکن ہے بھی یا

نہیں، لیکن اس بحث سے قطع نظر ترجمہ یا ترجمانی کے ذریعہ موسوعہ کے اس گنج نہاں تک پہنچنے کے عظیم الشان کام کا بیڑا مجمع الفقہ الاسلامی الہند (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) نے اٹھایا ہے۔ وزارت اوقاف کویت کے ادارۃ الموسوعۃ الفقہیۃ نے اکیڈمی کو ترجمہ کی باضابطہ اجازت دی، اس کے لئے ہم صدر ''قطاع الافتاء والبحوث الشرعیۃ'' کے بے حد شکر گذار ہیں، اور ہمارے خصوصی شکریہ کے مستحق ''الہیئۃ الخیریۃ الاسلامیۃ العالمیۃ'' میں لجنۃ مسلمی آسیا کی مجلس انتظامیہ کے صدر بھی ہیں، موصوف نے ترجمہ کے منصوبہ میں گہری دلچسپی لی اور ہماری بے حد ہمت افزائی فرمائی، فجزاهما الله تعالىٰ خير الجزاء۔

موسوعہ فقہیہ کے اردو ترجمہ کے اس منصوبہ سے جہاں ایک طرف جدید اور سہل اسلوب میں اسلامی فقہ و قانون کے مکمل سرمایہ سے اردو خواں طبقہ کے لئے استفادہ ممکن ہو سکے گا اور ماہرین قانون کے لئے یہ موسوعہ ایک قیمتی تحفہ ثابت ہوگا، وہیں دوسری طرف اس کے ذریعہ باصلاحیت علماء اور نئی نسل کی ابھرتی ہوئی خفیہ صلاحیتوں سے روشناس و مستفید ہونے کا موقع بھی ملے گا۔

کسی بھی زبان سے ترجمہ کا عمل کافی محنت و وقت طلب اور نازک ہوا کرتا ہے، موضوع سے واقفیت اور زبان پر دسترس کے علاوہ بھی صلاحیتیں درکار ہوتی ہیں، لیکن ترجمہ جب کسی قانونی و فنی کتاب کا ہو تو اہمیت اور نزاکت مزید بڑھ جاتی ہے، موسوعہ فقہیہ میں چاروں فقہی مسالک کے مسائل اور دلائل کا احاطہ کیا گیا ہے، اسلوب و ترتیب طرز مانوس سے ہٹ کر ہے، معیاری عربی زبان میں اختصار اور تفصیل کی درمیانی راہ اپنائی گئی ہے اور موضوع خالص فنی و قانونی ہے، ظاہر ہے کہ اس موسوعہ کے ترجمہ کو پایۂ استناد کے معیار پر برقرار رکھنے کے لئے عظیم اور خصوصی اہتمام کی ضرورت تھی۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کی خوش نصیبی ہے کہ اسے ہندوستان بھر کے ممتاز علماء، فقہاء، اصحاب افتاء اور ماہرین کا زبردست علمی تعاون حاصل ہے، اور ہونہار فضلاء مدارس اکیڈمی کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

ترجمہ کے مراحل:

اکیڈمی نے جب اس منصوبہ کا بیڑا اٹھایا تو ترجمہ کے لئے ایک مفصل خاکہ تیار کیا اور اس کے مطابق ہندوستان بھر کے ممتاز اصحاب علم و تحقیق علماء سے چند صفحات موسوعہ کے اردو ترجمہ کے نمونے منگوائے، پھر ماہرین کی کمیٹی نے نمونوں کا گہرائی سے جائزہ لیا اور جو نمونے ہر پہلو سے اعلیٰ معیاری قرار پائے ان کا انتخاب کیا گیا، نمونوں کے انتخاب میں اس بات کو خصوصی طور پر پیش نظر رکھا گیا کہ عربی نص کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھا گیا ہے، اردو میں اس کی ادائیگی کسی نقص و خلل یا غیر ضروری تشریحی اضافہ کے بغیر مکمل طور پر کی گئی ہے، ترجمہ کی زبان میں حتی الوسع سلاست پیدا کی گئی ہے، دوسرے لفظوں میں نہ تو لفظی ترجمہ اور نہ ترجمانی بلکہ ممکن حد تک عبارت کا پابند رہتے ہوئے اصل مفاہیم کو اردو میں منتقل کیا گیا ہے۔ اس طرح ان حضرات کو ترجمہ کی ذمہ داری سونپی گئی جن کے ترجمہ کو نمونہ دیکھ کر منتخب کیا گیا تھا اور ساتھ ہی تمام ترجموں میں یکسانیت برقرار رکھنے کی غرض سے تمام مترجمین کو ایک مفصل ہدایت نامہ کا پابند کیا گیا ہے، اس تفصیل کے

مطابق مکمل ہونے والے ہر ترجمہ پر ممتاز و کہنہ مشق علماء و ماہرین فقہ سے نظر ثانی کرائی گئی نظر ثانی کے عمل میں موسوعہ کی اصل عربی عبارت کو سامنے رکھ کر حرف بحرف ترجمہ کی صحت اور مفہوم کی بہتر سے بہتر ادائیگی پر توجہ مرکوز رکھی گئی، اس مرحلہ کے بعد ہر ترجمہ کو نظر نہائی (آخری نظر) کے مرحلہ سے گذارا گیا، اور وہ بھی اس شان و اہتمام کے ساتھ کہ جہاں جہاں ضرورت محسوس کی گئی، موسوعہ میں جن کتب کے حوالے درج تھے، ان کتابوں سے متعلقہ مسائل کا مقابلہ کیا گیا اور مفہوم کی صحیح وکما حقہ ادائیگی میں مدد لی گئی، اس موقع پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ بعض مقامات پر جہاں عربی عبارت گنجلک محسوس ہورہی تھی، حوالہ کی کتب سے مراجعت کی گئی تو عربی عبارت میں ترک الفاظ یا ادائیگی مفہوم میں نقص پایا گیا ایسے تمام مقامات پر ترجمہ میں اصلاح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد کویت کی وزارت اوقاف و اسلامی امور نے ترجمہ کے بارے میں مزید اطمینان حاصل کرنے کے لئے مستقل ایک نظر ثانی کمیٹی کویت میں تشکیل دی، جس نے ترجمہ کا اصل سے مقابلہ کرنے کے بعد تفصیلی "ملاحظات" لکھے، چنانچہ ان کو سامنے رکھ کر ترجمہ کی مزید اصلاح کردی گئی ہے۔

ترجمہ کی معنوی خوبیوں کے اہتمام کے ساتھ ساتھ اس کی شکلی وظاہری خوبی کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی کہ عربی موسوعہ کے صفحہ کا جو سائز اور دو کالمی طرز ہے، جو مرکزی عناوین اور ذیلی عناوین کی ترتیب ہے، ہر صفحہ میں آنے والے حوالہ جات اسی صفحہ میں مذکور ہیں، ان سب کے اردو ترجمہ کی کتابت میں اسی طرح پابندی کی جائے، نئی سطروں کے آغاز اور فقروں کے نمبرات بھی ہو بہو رکھے گئے ہیں۔

معنوی اور شکلی خوبیوں اور اہتمام کے ساتھ موسوعہ فقہیہ کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ کمپیوٹر کی خوبصورت کتابت سے مزین ہو کر آپ کے سامنے ہے، اس مہتم بالشان سلسلہ کی پہلی کڑی پیش کرتے ہوئے میرا دل اللہ تعالیٰ کے شکر و سپاس کے جذبہ سے معمور ہے جس کی توفیق سے اس عظیم علمی کام کا آغاز ممکن ہوا، اور آج اس کا پہلا ثمرہ پیش کرنے کی سعادت حاصل ہورہی ہے، ترجمہ کو مستند و معیاری بنانے کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں ان کا کچھ اندازہ اوپر کے سرسری تذکرہ سے ہوا ہوگا، لیکن بہر حال یہ انسانی کاوش ہے جس میں فروگذاشتوں کا امکان باقی رہتا ہے، اس لئے تمام قارئین کرام سے یہ التماس ہے کہ وہ ایسی کسی بھی فروگذاشت کی نشاندہی کریں اور مفید مشوروں سے ہمیں نوازیں۔

وما توفيقي إلا بالله، وبنعمته تتم الصالحات۔

مجمع الفقه الإسلامي، الهند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الٓمٓ • ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ • الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ • وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ یُوْقِنُوْنَ • اُولٰٓئِکَ عَلٰی هُدًی مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ •

(یہ کتاب ایسی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں، راہ بتلانے والی ہے اللہ سے ڈرنے والوں کو، جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں اور نماز کی پابندی کرتے ہیں، اور جو کچھ ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے رہتے ہیں، اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ یقین رکھتے ہیں اس کتاب پر بھی جو آپ کی طرف اتاری گئی ہے اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے اتاری جا چکی ہیں اور آخرت پر بھی وہ لوگ یقین رکھتے ہیں، یہی لوگ اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی پورے بامراد ہیں)۔

ہم حمد کرتے ہیں آپ کی اے اللہ، آپ کی کثیر نعمتوں پر اور شکر کرتے ہیں آپ کا آپ کی عظیم عنایتوں پر، اور درود وسلام بھیجتے ہیں آپ کے آخری رسول اور نبی سیدنا محمد ﷺ پر جن کے ذریعہ اللہ نے اپنی نعمت تمام کردی، تاریکی کو دور فرمادیا اور جن کے ذریعہ حجت قائم فرمادی، اور ان کے آل واصحاب پر اور ان پر جنہوں نے ان کے اسوہ کو اختیار کیا، اور ان کے طریقہ پر چلے قیامت کے دن تک۔

حمد وصلوۃ کے بعد:

فقہ اسلامی کے علم کو جو اہمیت حاصل ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، کیونکہ اسی کے ذریعہ ہمیں عبادات ومعاملات کے احکام کی بخوبی واقفیت ہوتی ہے، اور اپنے مذہب سے دلچسپی رکھنے والے کسی مسلمان کو اس سے بے نیازی نہیں ہوسکتی، دوسری طرف دنیا کے مختلف گوشوں میں ہمیں

اسلامی بیداری کے مظاہر نظر آرہے ہیں اور اللہ کی طرف واپسی کی دعوتیں ابھر رہی ہیں اور اس کے احکام کے نفاذ کا مطالبہ کررہی ہیں۔

اسی لئے حکومت کویت نے اپنی ''وزارت اوقاف واسلامی امور'' کے ذریعہ چاہا کہ اسلامی ثقافت کی خدمت اور اسے فروغ دینے میں اس کا بھرپور حصہ ہو، چنانچہ اس نے اطراف عالم میں مبلغین بھیجے، اور اسلامی کتابوں کی طباعت واشاعت کے سلسلہ میں اپنی مساعی صرف کیں، نیز اس نے ''فقہی دائرۃ المعارف'' (Encyclopedia of Islamic Fiqh) کے منصوبہ کو قابل توجہ سمجھا کیونکہ اس کے ذریعہ اپنے مذہب کے احکام کی جانکاری کے خواہش مندوں کے وقت اور کوشش دونوں کی بچت ہوتی ہے، ساتھ ہی اس علم سے متعلق جس کی ہر مسلمان کو ضرورت ہے، فقہی انسائیکلوپیڈیا میں متفرق اسلامی ذخیرے یکجا ملتے ہیں۔

حکومت کویت نے اپنے اس یقین کی وجہ سے کہ یہ ایک دینی فریضہ اور اسلامی بیداری کے حالات کا تقاضا ہے، اس منصوبہ کی کامیابی کے لئے فراوانی سے محنت ومال دونوں صرف کئے۔

اس منصوبہ کو کئی ادوار سے گذرنا پڑا ہے، جن کی تفصیلات اس انسائیکلوپیڈیا کے تعارف پر تحریر کردہ مقدمہ میں آرہی ہیں، کویت کی ''وزارت اوقاف واسلامی امور'' اس منصوبہ کی پہلی پیش کش کو نذر ناظرین کرتے ہوئے اللہ سبحانہ وتعالی کی بارگاہ میں عرض کناں ہے کہ وہ اس منصوبہ کو بہتر طور پر پایہ تکمیل تک پہنچائے، کہ نیک کاموں کی تکمیل کے لئے محض اسی سے مدد کی درخواست کی جاسکتی ہے۔

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ کسی کام کے پہلے مرحلہ میں نسبتاً زیادہ کوششیں اور زیادہ وقت صرف ہوا کرتا ہے تا کہ اس کی عمارت زیادہ پائیدار اور مستحکم بنیادوں پر رکھی جاسکے، اور فقہ اسلامی انسائیکلوپیڈیا تو بطور خاص مسلسل کئی مرحلوں میں غیر معمولی تیاری کا متقاضی ہے، ان میں سے کسی مرحلہ سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی، یہ مرحلے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مختلف مذاہب فقہیہ کی متعدد متعلقہ کتابوں سے فقہی اصطلاحات کی تخریج، (۲) ان

اصطلاحات کو غیر فقہی اصطلاحات سے جدا کرنا، (۳) انہیں اصلی اصطلاحات، حوالے کی اصطلاحات اور اصطلاحات دلالت میں تقسیم کرنا، (۴) ہر اصطلاح کی منصوبہ بندی، (۵) اندرون ملک و بیرون ملک ان اصطلاحات پر لکھنے کی دعوت دینا، (۶) راسخ العلم فقہائے عالم اسلام کو نظر ثانی کے لئے انہیں بھیجنا، (۷) تحریر کردہ اصطلاحات پر علمی نظر ثانی، (۸) ان کی منظوری کے لئے ان پر آخری نظر، (۹) طباعت و اشاعت کے لئے دئے جانے سے قبل فنی اور انسائیکلوپیڈیائی طرز پر ان کی ترتیب۔

اس لئے اس جلد کی اشاعت میں اگر قدرے تاخیر ہوئی تو اس کی وجہ اس کے مشتملات کی چھان پھٹک اور ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے مطلوبہ شکل میں پیش کرنے کا جذبہ تھا۔

نیز یہ کہ بہت سی اصطلاحات کی تیاری مکمل ہو چکی ہے، لیکن ان کی اشاعت سر دست اس لئے ممکن نہیں کہ ہم نے انسائیکلو پیڈیا کے طرز پر حروف تہجی کی ترتیب کی پابندی کی ہے، دوسری طرف کچھ اصطلاحات تیار تو ہو چکی ہیں لیکن طباعت سے پیش تر ان کی علمی طور پر نظر ثانی اور مختلف مراحل سے انہیں گذارنا ضروری ہے۔

اس سے پہلے موسوعہ کی بعض ابحاث تمہیدی ایڈیشن کے طور پر شائع کی جا چکی تھیں تاکہ دنیا کے مختلف حصوں سے ان کے بارے میں رائیں معلوم کی جا سکیں، ان بحثوں کی مجموعی تعداد ۱۲ تھی، لیکن ان میں ایک مرتب موسوعہ کے لئے منظور کردہ خاکہ سے متعلق آخری منہاج کی پابندی نہیں کی گئی تھی۔

''وزارت اوقاف و اسلامی امور'' ہر تعمیری تنقید کو خوش آمدید کہے گی، اور وہ یہ یقین دلاتی ہے کہ اس پر غور و خوض کرے گی، کہ کمال تو صرف خدا کا حصہ ہے، علماء کرام بغیر کسی کبیدگی کے ہمیشہ ایک دوسرے سے رجوع کرتے اور ایک دوسرے کی غلطیوں کی اصلاح کرتے رہے ہیں، اس لئے کہ سچائی زیادہ لائق اتباع ہے، فقہ اسلامی میں اختصاص رکھنے والوں سے وزارت اوقاف توقع رکھتی ہے کہ وہ ابحاث نگاری یا ابحاث پر نظر ثانی کے ذریعہ تعاون کریں گے، وزارت

بہر حال کسی بھی کوشش کنندہ کی کوشش کی قدر کرے گی، اس لئے کہ مطلوبہ تعاون کی صورت میں اس کام میں جو تیزی اور پختگی پیدا ہوسکتی ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

کویت، اس کے امیر، اس کی حکومت اور عوام خدائے عظیم سے دست بدعا ہیں کہ وہ اس عمل کو اپنی رضامندی کا ذریعہ بنائے اور بہترین اور مکمل ترین شکل میں اس کام کی انجام دہی کی توفیق بخشے، کویت سمجھتا ہے کہ موسوعہ کی تیاری وطباعت میں اس کی شرکت درحقیقت حکم خداوندی کی بجا آوری اور نیکی اور تقویٰ کی راہ میں تعاون کے ذریعہ فرض کفایہ کی ادائیگی ہے، اللہ تعالی سے درخواست ہے کہ وہ ہم سبھوں کو سیدھی راہ دکھائے اور نیکی کی راہ پر ہمیں گامزن رکھے، وہ سننے والا اور دعاؤں کو شرف قبولیت بخشنے والا ہے۔

شعبان ۱۴۰۰ھ	وزارت اوقاف واسلامی امور
جولائی ۱۹۸۰ء	حکومت کویت

❖❖❖

مقدمہ

فقہ اسلامی
اور موسوعہ فقہیہ کا تعارف

الحمد لله الذی شرع لنا من الدین ما تستقیم علیه حیاتنا، و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شریک له الحکیم العلیم بمصالح عباده، و نشهد أن سیدنا محمداً عبده و رسوله الذی ختم الله به الرسالات، و أتم به النعمة، و أکمل به الدین، و نصلي و نسلم علی هذا الرسول الأمین الذی بلغ الرسالة، و أدّی الأمانة، و نصح الأمة، و کشف الغمة، و لم ینتقل إلی الرفیق الأعلی حتی بیّن ما أنزل الله من کتاب، و ما أجمل من خطاب، و علی آله و صحبه و من تبعهم بإحسان إلی یوم الدین، أما بعد.

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ تمام اسلامی علوم میں فقہ سب سے زیادہ خوش نصیب علم رہا ہے (جسے خوب پروان چڑھنے کا موقع ملا)، اس لئے کہ فقہ ایسا قانون ہے جس کے ذریعہ ایک مسلمان اپنے عمل کو پرکھتا ہے کہ حلال ہے یا حرام، درست ہے یا نادرست؟ مسلمانوں کو (مسلمان ہونے کی حیثیت سے) ہر زمانہ میں اپنے اعمال کے متعلق حلال وحرام یا صحیح وباطل ہونے کی جانکاری کی ضرورت ہے، اس کا تعلق اس کے اور اللہ کے درمیان معاملہ سے ہو یا بندگان خدا کے ساتھ معاملہ سے، پھر یہ بندگان خدا رشتہ دار ہوں یا اجنبی، دوست ہوں یا دشمن، حاکم ہوں یا محکوم، مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔

ان باتوں کا جاننا علم فقہ پر موقوف ہے، جس کا موضوع بحث بندوں کے اعمال کے بارے میں حکم الٰہی کی تحقیق وتلاش ہے، خواہ یہ حکم جلی ہو یا تخییری، یا وضعی، اور پھر طلب کا تعلق کسی کام کے کرنے سے ہو یا کسی کام سے روکنے اور باز رکھنے سے ہو، اسی طرح خواہ حکم وضعی کا تعلق کسی عمل کی صحت وفساد سے ہو، یا شرط یا سبب وغیرہ ہونے سے ہو، جس کی وضاحت انشاء اللہ ہم اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔

دیگر علوم وفنون بلکہ کسی بھی زندہ وجود سے اگر کام لیا جائے اور ان پر توجہ دی جائے تو وہ پروان چڑھتا ہے اور بے توجہی سے پژمردہ ہوجاتا ہے، اسی طرح فقہ بھی مختلف ادوار سے گذرا جن میں پروان چڑھا، برگ وبار لایا اور تمام گوشۂ زندگی کو اس نے اپنے اندر سمولیا، پھر زمانے کی ستم کا شکار ہوگیا، پس اس کی نشوونما پورے طور پر یا قریب قریب رک گئی، کیونکہ بہت سارے مسائل زندگی سے اس کا رشتہ شعوری یا غیر شعوری طور پر کاٹ دیا گیا، ہوا یہ کہ اکثر مسلم ملکوں

نے اسلامی فقہ کے علاوہ دیگر ایسے قوانین اختیار کر لئے جن کا ان کی عادتوں، ان کے ماحول اور ان کے عقائد سے کوئی تعلق نہ تھا، وہ ان قوانین کی ملمع سازی سے مسحور ہوکر ان کی حقیقت سے غافل رہے، اور انہوں نے اپنی زندگی کی استواری اور اپنے مسائل کے حل کے لئے انہی قوانین کا سہارا لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی زندگی تہس نہس اور مسائل زندگی مزید الجھ گئے، بعض اسلامی ملکوں میں سب سے پہلے حدود وقصاص اور تعزیرات سے صرف نظر کیا گیا، پھر انہوں نے بیع وشراء اور لین دین سے متعلق افراد کے آپسی تعلقات کی استواری کے لئے اپنی طرف سے دیوانی قوانین وضع کر لئے، نتیجتاً انہوں نے سود، بیع فاسد اور ناروا معاملات جیسی خدا کی حرام کردہ چیزوں کو حلال کر لیا، اس طرح لوگوں کے لئے ان کی زندگی دشوار گذار ہوگئی اور حقوق کے تقاضہ کی راہیں الجھ گئیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ وصولیابی کی راہ کی پیچیدگیوں کو دیکھتے ہوئے اپنے جائز حق سے دست کش ہو جاتے ہیں۔

تیرہویں صدی ہجری کے اواخر سے تا ہنوز فقہاء کی جدوجہد ان عائلی احکام کے بیان میں منحصر رہی، جنہیں اب "شخصی احوال" (پرسنل لاء) کہنے لگے ہیں، بعض اسلامی ملکوں میں تو اسلامی فقہ کے اس باقی ماندہ قدر قلیل کو بھی اصلاح وتجدید کے نام سے مسخ کر کے رکھ دیا گیا ہے۔

علم فقہ اپنے خلاف پیہم حملوں کے باوجود اپنی مضبوط و مستحکم بنیاد کی وجہ سے ثابت قدمی کے ساتھ زمانہ کو چیلنج کر رہا ہے، نیز اللہ سبحانہ وتعالی نے امت مسلمہ کو غفلت کے بعد بیداری کی توفیق بخشی، چنانچہ مختلف اطراف عالم سے ہر شعبۂ زندگی میں قانون خداوندی کی طرف واپسی کی طاقتور آوازیں ہمارے کانوں میں پڑ رہی ہیں، بعض ملکوں نے اس آواز پر لبیک کہا اور انہوں نے قانون سازی اور قانون کی تطبیق دونوں پہلوؤں سے دائرہ اسلام میں واپس آجانے کی خواہش کا اعلان کر دیا، انہی ملکوں میں ملک کویت بھی تھا، چنانچہ یکم ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹ر فروری ۱۹۷۷ء کو کابینہ کا یہ فیصلہ منظر عام پر آیا کہ ملک کے تمام قوانین کا اسلامی شریعت کی روشنی میں جائزہ لیا جائے، اس مقصد کے لئے کمیٹیاں ترتیب دی گئیں۔

توقع ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی سارے مسلمانوں کو اپنی شریعت پر عمل کرنے کی توفیق دے گا، اور سارے گوشہ ہائے حیات میں شریعت کو عملی جامہ پہنانے کو آسان کر دے گا، اس طرح امت مسلمہ فکری اور تشریعی سامراج سے اسی طرح گلوخلاصی حاصل کر سکے گی جس طرح عسکری سامراج سے چھٹکارا حاصل کر چکی ہے۔

قانون سازی کے میدان میں کام کرنے والوں کی آسانی کے لئے ہم علم فقہ پر ایک ایسا مقدمہ پیش کر رہے ہیں جس سے کسی طالب علم، یا مدرس، یا فقیہ یا طالب فقہ کو بے نیازی نہیں ہوسکتی، مقدمہ میں ہم ضرورت کے مطابق ہی تفصیل سے کام لیں گے، کیونکہ ہر موضوع سے متعلق تفصیل اپنی جگہ پر اس موسوعہ میں یا اس کے ضمیموں میں آرہی ہے، مقدمہ میں تفصیل سے گریز کا ایک مقصد ناظرین کو پراگندہ ذہنی سے بچانا بھی ہے، خدائے کریم سے درخواست ہے کہ وہ ہمیں راہ صواب دکھلائے۔

فقہ اسلامی

فقہ کی لغوی تعریف:

۱- لغت میں فقہ کے معنی مطلقاً سمجھنے کے ہیں، سمجھنے کا تعلق کسی ظاہری شئ سے ہو یا کسی مخفی شئ سے، ''القاموس'' اور ''المصباح المنیر'' کی عبارت سے یہی مترشح ہے، اہل لغت نے اس معنی کے سلسلہ میں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کے بارے میں اللہ تعالی کے مندرجہ ارشاد سے استدلال کیا ہے: "قَالُوْا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْراً مِمَّا تَقُوْلُ" (سورہ ہود/۹۱) (وہ لوگ کہنے لگے کہ اے شعیبؑ بہت سی باتیں تمہاری کہی ہوئی ہماری سمجھ میں نہیں آتیں)، اور ارشاد باری ہے: "وَ إِن مِّنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِن لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ" (سورہ اسراء/۴۴) (اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تعریف کے ساتھ اس کی پاکی بیان نہ کرتی ہو، لیکن تم لوگ ان کی پاکی بیان کرنے کو نہیں سمجھتے ہو)، چنانچہ دونوں آیتیں مطلق فہم کی نفی کو بتارہی ہیں۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ فقہ کے لغوی معنی کسی باریک بات کو سمجھنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''فقهت كلامک'' (میں نے تیری بات سمجھ لی) تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے تیری گفتگو میں پنہاں مقاصد و اسرار سمجھ لئے، اسی لئے " فقهت السماء والأرض " (میں نے آسمان وزمین سمجھ لیا) نہیں کہا جاتا، قرآنی آیات کے تتبع سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ''فقہ'' صرف باریک شئ کے سمجھنے کو بتانے کے لئے ہی آیا کرتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَهُوَ الَّذِیْ أَنشَأَكُم مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَّفْقَهُوْنَ'' (سورۂ انعام/۹۸) (اور وہ ایسا ہے جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا، پھر ایک جگہ زیادہ رہنے کی ہے اور ایک جگہ چندے رہنے کی، بے شک ہم نے دلائل خوب کھول کھول کر بیان کر دیئے ہیں ان لوگوں کے لئے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں)، سابقہ دونوں آیتوں میں بھی فہم مطلق کی نفی نہیں ہے، بلکہ شعیب علیہ السلام کی قوم کی گفتگو میں ان کی دعوت کے رموز کے سمجھنے کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ ظاہری دعوت کو وہ سمجھ رہے تھے، اسی طرح آیت اسراء میں اللہ تعالی کے لئے ہر چیز کی تسبیح کے رموز کے سمجھنے کی نفی کی گئی ہے، ورنہ ذرا سی فہم والے بھی یہ سمجھتے ہیں کہ رضامندی سے یا مجبوراً دنیا کی ہر شئ تسبیح خداوندی کرتی ہے، کیونکہ ساری اشیاء اسی کے قبضۂ قدرت میں ہیں، بہر صورت ہمارا مقصد تو دراصل علماء اصول وعلماء فقہ کی اصطلاح میں معنیٔ فقہ سے بحث ہے کیونکہ اس وقت یہی ہمارا موضوع ہے۔

فقہ کی تعریف علماء اصول کے نزدیک:

۲- علماء اصول کی اصطلاح میں فقہ تین ادوار سے گذرا ہے:

دوراول: اس دور میں فقہ لفظ ''شرع'' کا مترادف ہے، یعنی اللہ سبحانہ وتعالی کی طرف سے نازل کردہ تمام باتوں کا جاننا، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، یا اخلاق یا افعال جوارح سے، اسی لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف میں فرمایا ہے: ''نفس کا جان لینا اپنے حقوق واختیارات اور فرائض وواجبات کو''، اسی لئے انہوں نے عقائد کے موضوع پر اپنی کتاب کا نام ''الفقہ الأکبر'' رکھا۔

دور ثانی: اس دور میں ''فقہ'' کے لفظ میں قدرے تخصیص پیدا ہوگئی ہے، چنانچہ علم عقائد کو اس سے مستثنیٰ کرکے اسے باقاعدہ علم کی حیثیت دے دی گئی، اور اسے علم توحید، علم کلام یا علم عقائد کا نام دے دیا گیا، اس دور میں فقہ کی تعریف یہ کی گئی: ''فقہ ادلۂ تفصیلیہ سے مستنبط فرعی شرعی احکام کا جاننا ہے''۔

فرعیہ سے مراد احکام اصلیہ کا استثناء ہے جو عقائد ہیں، کیونکہ عقائد شریعت کی اصل اور سارے احکام کی اساس ہیں، اس تعریف میں وہ تمام شرعی عملی احکام سمٹ آئے ہیں جن کا تعلق افعال جوارح سے ہے، اور ساتھ ہی وہ تمام شرعی اور فروعی احکام بھی جو قلب سے متعلق ہیں، جیسے ریاء، کبر، حسد اور خود بینی کی حرمت، اور جیسے تواضع اور دوسروں کے لئے خیرخواہی کے جذبہ کی حلت، اور ان کے علاوہ دیگر اخلاق سے متعلق احکام۔

دور ثالث: تیسرا وہ دور ہے جس پر علماء کی رائے تاہنوز قائم ہے، اس دور میں فقہ کی تعریف یوں کی گئی ہے: ''فقہ ادلۂ تفصیلیہ سے ماخوذ شرعی، فرعی، عملی احکام کا جاننا ہے''، اس تعریف میں اعمال قلب سے متعلق شرعی فرعی احکام کو شامل نہ کرکے اسے مستقل علم کی حیثیت سے علم تصوف یا علم الاخلاق کا نام دیا گیا ہے۔

۳- فقہ کی آخری تعریف سے کچھ باتیں سامنے آتی ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

(الف) ذوات وصفات کے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ یہ ''احکام'' کا جاننا نہیں ہے۔

(ب) اسی طرح عقلی، حسی، لغوی اور وہ وضعی (اصطلاحی) احکام (جن پر کسی علم وفن کے علماء متفق ہو جایا کرتے ہیں) کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ ''شرعی احکام کا جاننا'' نہیں ہے۔

(ج) شرعی اعتقادی احکام جو دین کی اصل ہیں، یا شرعی احکام جن کا تعلق قلب سے ہے، جیسے حقد وحسد، ریا وتکبر اور دوسروں کے لئے جذبۂ خیرخواہی، فقہ کی آخری تعریف والے علماء کی اصطلاح میں فقہ میں سے نہیں ہیں، اسی طرح ان شرعی احکام کا جاننا جو علم اصول فقہ میں شامل ہیں، جیسے خبر آحاد پر عمل کا وجوب یا قیاس کی پابندی کا وجوب وغیرہ بھی علم فقہ میں شامل نہیں ہے، انہیں علم فقہ میں اس لئے شامل نہیں کیا گیا ہے کہ یہ عملی احکام نہیں ہیں بلکہ یہ علمی قلبی یا اصولی احکام ہیں۔

(د) جبریل علیہ السلام یا نبی اکرم ﷺ کا وحی کے ذریعہ کسی بات کو جاننا، فقہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ استخراج واستدلال کے ذریعہ حاصل کردہ علم نہیں تھا، بلکہ اس علم کا سرچشمہ کشف ووحی الٰہی تھا، لیکن اجتہاد کی راہ سے

حضور ﷺ کا کسی بات کو جاننا ''اجتہاد'' کہا جا سکتا ہے۔

(ہ) اسی طرح بدیہی دینی احکام کے جاننے کو ''فقہ'' نہیں کہا جائے گا، جیسے نماز، زکوۃ، رمضان کے روزے اور مستطیع پر حج کی فرضیت، اور جیسے سود، زنا، شرب خمر، جوا وغیرہ کی حرمت کا علم، کیونکہ یہ احکام بذریعہ استنباط حاصل کردہ نہیں ہیں، بلکہ ان کا علم بدیہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں عوام، عورتیں، باشعور بچے اور دارالاسلام میں پروان چڑھنے والا ہر شخص جانتا ہے، ان احکام کو علم عقائد میں شمار کیا جانا بھی خارج از امکان نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کسی بات کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

(و) اسی طرح علماء کا تقلید کے ذریعہ شرعی فرعی عملی احکام کا جاننا بھی فقہ میں شمار نہیں ہوگا، جیسے کسی حنفی کا چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کا جاننا، یا نماز وتر و عیدین کے وجوب کا جاننا، اور اپنی جگہ سے خون اور پیپ کے بہہ نکلنے سے وضو کا ٹوٹ جانا وغیرہ کا علم، یا کسی شافعی کا وضو میں سر کے کچھ حصہ کے مسح کے کافی ہو جانے کا جاننا، یا جیسے اس کا یہ جاننا کہ جو عورت اس کے لئے مطلقاً حلال ہے اس کو چھونا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے، یا اس کا یہ جاننا کہ عقد نکاح میں ولی اور دو گواہوں کی حاضری واجب ہے، اسی طرح دیگر وہ احکام جو جزئیات فقہ کی کتابوں میں مفصل ذکر کردہ ہیں، اس طرح کے سارے احکام کا علم فقہاء (مقلدین) کو بذریعہ استنباط نہیں بلکہ بذریعہ تقلید معلوم ہوتے ہیں۔

(ز) اس تعریف سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ علماء اصول کے نزدیک ''فقیہ'' کا اطلاق ''مقلد'' پر نہیں ہو سکتا خواہ کتنا ہی علم فقہ اور اس کی جزئیات کے علم سے بہرہ ور ہو، بلکہ ''فقیہ'' علمائے اصول کے نزدیک وہ شخص ہے جو ملکۂ استنباط رکھتا ہو، اور ادلۂ تفصیلیہ کے ذریعہ استخراج احکام کی قدرت رکھتا ہو، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام فرعی احکام کا علم رکھتا ہو، بلکہ یہ کافی ہے کہ وہ استخراج کا ملکہ رکھتا ہو، ورنہ تو اکثر مشہور ائمہ نے بعض مسائل میں توقف کیا ہے، یا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک دلائل میں اس قدر تعارض تھا کہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دینا مشکل تھا، یا اس لئے کہ جن مسائل میں انہوں نے توقف کیا ان کے سلسلہ میں انہیں دلائل نہیں مل سکے۔

فقہ کی تعریف فقہاء کے نزدیک:

۴- فقہاء کے نزدیک فقہ کا اطلاق دو معنوں میں سے کسی ایک پر ہوا کرتا ہے:

اول: کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں موجود شرعی عملی احکام یا ان شرعی عملی احکام کے ایک حصہ کا حفظ جن پر اجماع ہو چکا ہے، یا جو نگاہ شریعت میں معتبر قیاس کے ذریعہ مستنبط ہوں، یا کسی اور ذریعہ سے جن کی اساس مذکورہ بالا دلائل ہوں، خواہ یہ احکام دلائل کے ساتھ یاد کئے جائیں یا بغیر دلائل کے، اس لئے کہ علماء اصول کے برعکس فقہاء کے نزدیک ''فقیہ'' کا مجتہد ہونا ضروری نہیں۔

''فقیہ'' کہے جانے کے لئے ایک شخص کو کم از کم کتنے مسائل یاد ہونے چاہئیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے کلام کیا ہے، اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس قدر قلیل کی تعیین عرف و رواج سے کی جائے گی، اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کا عرف یہ فیصلہ دیتا ہے کہ کسی شخص کو ''فقیہ'' اسی وقت کہا جائے گا جو فقہ کے مختلف ابواب میں مذکور احکام کے مواقع اور محل سے اس درجہ واقف ہو کہ اس کے لئے ان تک رجوع آسان ہو۔

بعض اسلامی ممالک کے عوام عموماً ''فقیہ'' ہر اس آدمی کو کہتے ہیں جو قرآن پاک کا حافظ ہو، خواہ اس کے معانی سے مطلقاً جاہل ہو۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''فقیہ النفس'' اسی شخص کو کہا جائے گا جو وسیع المعلومات، قوی الادراک اور صحیح فقہی ذوق رکھتا ہو، خواہ وہ مقلد ہی ہو۔

دوم: یہ کہ ''فقہ'' شرعی عملی احکام و مسائل کے مجموعہ کو کہا جائے گا، اور یہ اطلاق، مصدر بول کر حاصل مصدر مراد لینے کے قبیل سے ہے، جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: " هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ " (یہ اللہ کی مخلوق ہے) (سورۂ لقمان/ ۱۱)۔

وہ الفاظ جن کا لفظ ''فقہ'' سے تعلق ہے:

لفظ ''دین'':

۵- ''دین'' لغت میں مختلف معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، لہذا یہ لفظ ''مشترک الفاظ'' میں سے ہے، ہم یہاں صرف بعض ان معانی سے تعرض کریں گے جن کا ہمارے موضوع سے تعلق ہے، ان معانی میں سے ایک تو ''جزاء'' ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' (سورۂ فاتحہ/ ۴) (وہ یوم جزا کا مالک ہے)۔ اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ہے: '' قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِيْنٌ، يَقُوْلُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِيْنَ، أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَدِيْنُوْنَ'' (سورۂ صافات/ ۵۱ - ۵۳) (ان میں سے ایک کہنے والا کہے گا کہ میرا ایک ملاقاتی تھا، وہ کہا کرتا تھا کہ کیا تو بھی (حشر کے) معتقدین میں سے ہے، تو کیا جب ہم مرجائیں گے، اور مٹی اور ہڈیاں ہو جائیں گے تو جزا و سزا دیے جائیں گے)، یہاں "مدینون" مجزیون یعنی بدلہ دیے ہوئے کے معنی میں ہے۔ ''دین'' کے معنی طریقہ کے بھی ہیں، اللہ تعالی کے اس ارشاد میں دین اسی معنی میں مستعمل ہے: "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" (سورۂ کافرون/ ۶) (تم کو تمہاری راہ اور مجھ کو میری راہ)، ''دین'' حاکمیت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ'' (سورۂ انفال/ ۳۹) (اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین سارے کا سارا اللہ ہی کے لئے ہو جائے)، یعنی صرف اللہ کی حاکمیت قائم ہو جائے اور تنہا اس کا قانون چلے، کبھی لفظ دین کے معنی قواعد اور

قانون کے بھی ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَايُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ'' (سورۂ توبہ/ ۲۹) (لڑو ان لوگوں سے جو ایمان نہیں لاتے اللہ پر اور نہ آخرت کے دن پر اور نہ حرام جانتے ہیں اس کو جس کو حرام کیا اللہ نے اور اس کے رسول نے اور نہ قبول کرتے ہیں دین سچا ان لوگوں میں سے جو کہ اہل کتاب ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں اپنے ہاتھ سے ذلیل ہو کر)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحاً وَّ الَّذِيْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ'' (سورۂ شوریٰ/ ۱۳) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے)، مذکورہ دونوں آیتیں یہ بتاتی ہیں کہ ''دین'' سے مراد خدا کا اپنے بندوں کے لئے پسند کردہ قانون ہے۔

اصطلاحاً لفظ ''دین'' جب مطلقاً بولا جائے تو اس سے مراد وہ احکام ہوا کرتے ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کے لئے بنائے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو یا اخلاق سے یا احکام عملی سے۔

یہ معنی لفظ فقہ کے دور اول کے مدلول سے ہم آہنگ ہے جس کی طرف آغاز موضوع میں اشارہ کیا گیا تھا، اس لحاظ سے دونوں الفاظ مترادف ہوں گے۔

لفظ ''شرع'':

۲- ''شَرْع'' کا لفظ '' شَرَعَ للناس كذا '' کا مصدر ہے، یعنی اس نے لوگوں کے لئے فلاں قانون بنایا، پھر مصدر ''شرع'' اسم مفعول ''مشروع'' کے معنی میں استعمال کیا گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''هذا شرع الله '' یعنی یہ اپنے بندوں کے لئے خدا کا بنایا ہوا قانون وطریقہ ہے، اللہ تعالیٰ کے مندرجہ ذیل ارشاد میں ''شرع'' کا لفظ قانون وطریقہ بنانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے: ''شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحاً وَّ الَّذِيْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ'' (سورۂ شوریٰ/ ۱۳) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے)، علمائے اسلام کی اصطلاح میں شرع سے مراد وہ احکام ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کے لئے بنائے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، عمل سے یا اخلاق سے۔

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ مذکورہ حیثیت سے لفظ ''شرع'' دین اور فقہ کے الفاظ کا مترادف ہے، ہر چند کہ متأخرین علمائے اصول وفقہ کے نزدیک جو معنی متعین ہو چکا ہے اس کے اعتبار سے ''شرع'' اور ''دین'' کے الفاظ بمقابلہ ''فقہ'' کے عام سمجھے جائیں گے۔

لفظ ''شریعت اور شرعت'':

۷- لغت میں ''شریعت'' کے معنی چوکھٹ اور گھاٹ کے ہیں، اور انہی معنوں میں " شِرعۃ" کا لفظ بھی آتا ہے، علمائے اسلام کے نزدیک ان کا اطلاق اسی معنی میں ہوتا ہے جس پر "شرع" کا لفظ بولا جاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ثُمَّ جعلْنٰک علٰی شَرِیْعَۃٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْھَا وَلَا تَتَّبِعْ أَھْوَاءَ الَّذِیْنَ لاَ یَعْلَمُوْنَ" (سورۂ جاثیہ/ ۱۸) (پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کردیا سو آپ اسی پر چلے جائیے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے)، نیز ارشاد ہے: ''لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَۃً وَّ مِنْھَاجاً'' (سورۂ مائدہ/ ۴۸) (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔

لیکن عصر حاضر میں لفظ شریعت کا اطلاق عام طور پر اللہ تعالی کے مقرر کردہ عملی احکام پر ہونے لگا ہے، لہذا لفظ ''فقہ'' (باستعمال متاخرین) اور لفظ ''شریعت'' مترادف قرار پاتے ہیں۔

شاید اس جدید عرفی اطلاق کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَۃً وَّمِنْھَاجاً'' (سورۂ مائدہ/ ۴۸)، اس لئے کہ یہ بات یقینی ہے کہ آسمانی شریعتیں صرف عملی اور جزوی امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ورنہ بنیادی احکام سبھی شریعتوں میں ایک ہی ہیں۔

اسی جدید عرفی اطلاق کی بنیاد پر احکام شریعت کی تعلیم دینے والے کالجوں کو'' کلیات الشریعۃ'' (شریعہ کالج) کہا جاتا ہے۔

لفظ ''تشریع'':

۸- ''تشریع'' شَرَعَ کا مصدر ہے، یعنی اس نے قانون اور قاعدے بنائے۔

اصطلاح میں تشریع، بندوں سے متعلق خدا کا خطاب ہے، خواہ یہ خطاب طلب ہو یا تخییر یا وضع۔

یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ تشریع صرف خدا کا حق ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''اِنِ الْحُکْمُ اِلاَّ لِلّٰہِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ ھُوَ خَیْرُ الْفَاصِلِیْنَ'' (سورۂ انعام/ ۵۷) (حکم کسی کا نہیں سوا اللہ کے، وہی حق کو بتلاتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے)، لہذا کسی شخص کو چاہے جس مقام و مرتبہ کا ہو کسی حکم کی تشریع کا حق نہیں ہے، نہ حقوق اللہ سے متعلق اور نہ حقوق العباد سے متعلق، اس لئے کہ یہ خدا پر بہتان ہے اور خدا سے اس کا خصوصی حق چھین لینے کی کوشش کے مترادف ہے، ارشاد باری ہے: "وَلاَ تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ ھٰذَا حَلاَلٌ وَّھٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوْا عَلَی اللّٰہِ الْکَذِبَ اِنَّ الَّذِیْنَ یَفْتَرُوْنَ عَلَی اللّٰہِ الْکَذِبَ لاَ یُفْلِحُوْنَ، مَتَاعٌ قَلِیْلٌ وَّلَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ" (سورۂ نحل/ ۱۱۶-۱۱۷) (اور جن چیزوں کے بارے میں محض تمہارا جھوٹا زبانی دعوی ہے ان کی نسبت

یوں مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگادو گے، بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے، یہ چندروزہ عیش ہے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

رسول خدا ﷺ بھی اپنے علو مرتبہ کے باوجود حق تشریع نہیں رکھتے، بلکہ ان کو محض بیان ووضاحت کا حق حاصل ہے اور تبلیغ کی ذمہ داری عائد کی ہوئی ہے، ارشاد خداوندی ہے: ''يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ'' (سورۂ مائدہ / ٦٧) (اے ہمارے پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ سب آپ لوگوں تک پہنچا دیجئے، اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں)، نیز ارشاد باری ہے: ''وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْکَ الْکِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَهُدًی وَّرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ'' (سورۂ نحل / ٦٤) (اور ہم نے آپ پر یہ کتاب صرف اس واسطے نازل کی ہے کہ جن امور (دین) میں لوگ اختلاف کر رہے ہیں آپ لوگوں پر اس کو ظاہر فرمادیں، اور ایمان والوں کی ہدایت اور رحمت کی غرض سے (نازل کیا ہے)، اور ارشاد ہے: ''وَأَنْزَلْنَا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَکَّرُوْنَ'' (سورۂ نحل / ٤٤) (اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے اور تاکہ وہ غور وفکر سے کام لیا کریں)۔

اس مسئلہ پر تمام مسلمانوں بلکہ تمام آسمانی شریعتوں کا اجماع ہے، اس اجماع سے صرف وہی لوگ کنارہ کش ہیں جو خدائی شرائع واحکام کی تابعداری سے دامن کش ہیں۔

انشاء اللہ اس موضوع پر ہم تفصیلی گفتگو ''اصولی ضمیمہ'' میں کریں گے، جس میں ہم مذاہب اور ان کے دلائل بیان کریں گے، جن سے یہ واضح ہو جائے گا کہ قانون سازی کا حق بلا شک وشبہ صرف اللہ کو ہے۔

لفظ ''اجتہاد'':

۹- ''اجتہاد'' لغت میں ''جہد'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت، گنجائش اور طاقت کے ہیں، قاموس میں آیا ہے: الجهد: الطاقة و المشقة، آگے کہا گیا ہے: والتجاهد بذل الجهد کالاجتهاد، یعنی " تجاهد " کے معنی ''اجتهاد '' ہی کی طرح اپنی طاقت اور کوشش کو صرف کردینے کے ہیں۔

خواہ اس کوشش کا تعلق کسی شرعی اعتقادی یا عملی حکم کے جاننے سے ہو، یا کسی لغوی یا عقلی مسئلہ کے جاننے سے ہو، یا یہ کوشش کسی امر محسوس کے سلسلہ میں ہو جیسے کسی چیز کا اٹھانا، لیکن گلاب کا پھول اٹھانے کو "اجتهد "نہیں کہا جا سکتا۔

علماء فقہ واصول نے ''اجتهاد '' کی مختلف تعریفیں کی ہیں جن کے الفاظ ومعانی ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، ہر چند کہ ان میں سے بعض تعریفوں پر لفظی صنعت کے اعتبار سے بعض اعتراضات کئے گئے ہیں، لیکن ساری تعریفوں

میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ "اجتہاد" دلیل کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کرنے کی غرض سے کوشش وتوانائی صرف کرنے کا نام ہے، اجتہاد کی دقیق ترین تعریف وہ ہے جو "مسلم الثبوت"(۱) کے مصنف نے اختیار کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ: "اجتہاد کسی فقیہ کا حکم شرعی ظنی کا علم حاصل کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت خرچ کردینا ہے"۔

اس سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ اجتہاد کا دائرہ کار ظنی مسائل ہیں، اور اس معنی میں وہ اکثر مسئلوں میں فقہ سے ہم آہنگ ہے، ہر چند کہ فقہ فقہاء کے اختیار کردہ معنی میں افعال سے متعلق قطعی احکام سے بھی بحث کرتا ہے، جیسے فقہاء کا یہ کہنا کہ "نماز واجب ہے" وغیرہ۔

اجتہاد کے مسائل کا تفصیلی بیان انشاء اللہ موسوعہ کے علم اصول سے متعلق ضمیمہ میں آئے گا۔

۱۰ - ظنی اجتہادی احکام جو ماضی سے اب تک فقہاء کے مابین اختلاف رائے کا میدان رہے ہیں، پر گفتگو کے وقت ایک سوال پیدا ہوا کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے: کیا یہ زیادہ مناسب نہیں تھا کہ شرعی نصوص ودلائل قطعی ہوتے تاکہ ایک ہی ملت کے فرزندوں کے مابین اس درجہ اختلاف ونزاع کا باعث نہ بنتے کہ وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بن جائیں؟

اس ابھرنے والے سوال کے سلسلہ میں اللہ کی توفیق سے ہم یہ کہتے ہیں:

وہ احکام جو دین کی بنیاد کا درجہ رکھتے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، یا عملی امور سے، ان کا بیان ایسی محکم آیتوں کے ذریعہ ہوا ہے جن میں نہ کسی تاویل کی گنجائش ہے نہ اختلاف کی، کیونکہ اللہ تعالی نے یہ چاہا ہے کہ یہ امور ہر زمانہ میں یقینی رہیں، جیسے میراث کے احکام، پرسنل لاء کے اصولی احکام اور حدود وقصاص کی آیتیں۔

لیکن جہاں تک متغیر ہونے والے مسائل کا تعلق ہے تو قرآن کریم نے ان کے تئیں راہنما خطوط بیان کردیئے ہیں، اس لئے وہ نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کا مقام بن گئے ہیں، اور یہ اختلاف اگر مبنی برحق ہو اور خواہش نفس پر مبنی نہ ہو تو امت کے لئے باعث رحمت ہے، خود صحابہ کا بہت سے مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رہا ہے، لیکن ان کا اختلاف ان کے لئے باعث نزاع نہیں ہوا، وہ ایک دوسرے کے پیچھے بلا چون وچرا نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ ان کا مسلک درست ہے لیکن غلطی کا احتمال ہے، اور دوسروں کا مسلک غلط ہے لیکن درست ہونے کا احتمال ہے، لیکن جب فتنہ نے سر اٹھایا تو ہوائے نفس نے ڈیرہ جمالیا، نتیجتًا اختلاف رائے باعث نزاع بن گیا۔

مخلوقات کے سلسلہ میں سنت الٰہی، خواہ اس کا تعلق تشریع سے ہو یا تخلیق سے، پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر خیر میں شر کا بھی کوئی نہ کوئی پہلو ضرور ہوا کرتا ہے، نقطہ ہائے نظر میں اختلاف کا باعث بننے والے ظنی نصوص کے خیر

---

(۱) محب اللہ بن عبد الشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء) ایک ہندوستانی عالم ہیں، علم اصول فقہ پر ماضی میں جو کچھ لکھا گیا ہے یہ کتاب ساری کتابوں میں آخری اور سب سے بہتر کتاب ہے، علم اصول فقہ کی تدوین کے دونوں معروف طریقوں یعنی طریقہ متکلمین اور طریقہ حنفیہ کو اس کتاب میں ملحوظ رکھا گیا ہے (۲/ ۳۶۲)۔

وشر والے پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے سے یہ بات بخوبی معلوم ہوجاتی ہے کہ یہ نصوص خیر ہی خیر ہیں، اس لئے کہ سارے نصوص کے قطعی ہونے کی صورت میں افکار کا جمود نا قابل تصور مصیبت کا باعث ہوتا۔

اور تاریخ اس حقیقت کی سچائی کی گواہ ہے، چنانچہ مبنی بر خواہش نفس آراء جو تمام تر وجود پذیر ہونے والے فتنوں کا سرچشمہ تھیں، کے اثرات ناپید ہوگئے، اور کتابوں کے صفحات میں صرف ان کی داستان رہ گئی ہے، مؤرخین نے انہیں اس لئے ریکارڈ کردیا ہے تا کہ ان سے اس امت کی کشادہ نفسی اور آزادیٔ رائے کی کھلی شہادت سامنے آتی رہے، اس طرح کے افکار وآراء سیلاب کی جھاگ کی طرح ختم اور بجلی کی چمک کی طرح بجھ گئے: ''فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَّأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ" (سورۂ رعد / ۱۷) (سو جو میل کچیل تھا وہ تو پھینک دیا جاتا ہے، اور جو چیز لوگوں کے لئے کارآمد ہے وہ دنیا میں (نفع رسانی کے ساتھ) رہتی ہے)۔

پھر یہ کہ اگر سارے نصوص قطعی ہوتے تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ ہمارے لئے اجتہاد کی گنجائش کیوں نہیں رکھی گئی تا کہ ہماری عقلیں منجمد نہ ہوتیں، اور ہمیں جامد نصوص سے سابقہ نہ ہوتا؟!

اسلامی فقہ اور وضعی قانون کا فرق:

۱۱ – قانون وضعی کے بعض پرجوش حامیوں کا کہنا ہے کہ فقہ اسلامی چونکہ محض بعض علماء کی آراء کا مجموعہ ہے، اس لئے اس کی مخالفت کو شریعت کی مخالفت نہیں کہا جاسکتا، وہ فقہ اسلامی پر یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ فقہ اسلامی میں عصری مسائل اور نئے حالات کا حل نہیں ہے، بلکہ ان میں سے بعض لوگ تو یہ تک کہہ ڈالتے ہیں کہ فقہ اسلامی کی حیثیت آشوریوں اور قدیم مصری اور دیگر گذری ہوئی قوموں کے قوانین کی طرح محض تاریخ ماضی کی رہ گئی ہے۔

بتوفیق خداوندی مذکورہ اعتراض کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ گو کہ فقہ اسلامی بعض علماء کی آراء کا مجموعہ ہے، لیکن ان کی بنیاد کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کی کسی نص شرعی پر ہوا کرتی ہے، حتی کہ اجماع وقیاس اور دیگر معاون دلیلوں پر مبنی رایوں کا سرچشمہ بھی بالآخر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ ہی ہوتی ہے، مثلاً ''اجماع'' کے لئے ضروری ہے کہ کسی نص قرآنی یا سنت مقبولہ میں اس کی کوئی دلیل موجود ہو، علماء کے نزدیک یہ دلیل ''دلیل اجماع'' کے نام سے مشہور ہے، یہ دلیل کبھی ظنی الدلالت ہوتی ہے، لیکن کسی ایک رائے پر مجتہدین کی آراء کے متحد ہوجانے کی وجہ سے قطعیت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔ قیاس سے متفرع احکام کے لئے بھی ضروری ہے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں ان کی کوئی بنیاد پائی جاتی ہو، کیونکہ قیاس، علمائے اصول فقہ کی تعریف کے مطابق کسی مسئلہ کو جس میں نص موجود نہ ہو کسی ایسے مسئلہ سے ملحق کردینا ہے جس میں نص موجود ہو، تا کہ ان دونوں مسئلوں کے درمیان کسی قدر مشترک کی وجہ سے کوئی شرعی حکم ثابت کیا جاسکے، اس ''قدر مشترک'' کو ''علت'' کہا جاتا ہے، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ اس کی تفصیل

''اصولی ضمیمہ'' میں ذکر کریں گے، اسی طرح ''استصلاح'' پر مبنی مسائل جنہیں ''مصالح مرسلہ'' کہا جاتا ہے، کے لئے بھی ضروری ہے کہ ''مصلحت'' کو شارع نے کالعدم قرار نہ دیا ہو بلکہ شارع نے اسے کسی نہ کسی درجہ میں حیثیت دی ہو، یہی بات ہر شرعی حکم کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔

یہیں سے ہمیں یہ بھی بخوبی معلوم ہوگیا کہ فقہ اسلامی کا ''تقدس'' اس کے سرچشموں کا مرہون منت ہے، اسی لئے ہم تمام ادوار میں دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام اس رائے کو کوئی حیثیت نہیں دیتے جس کی شریعت میں کوئی سند نہ ہو خواہ اس رائے کا قائل کوئی بھی ہو، قانون وضعی کو فقہ اسلامی سے کیا نسبت ہوسکتی ہے، جب کہ اس کے اکثر احکام کی بنیاد خواہشات واغراض اور بااثر لوگوں کی خوشنودی پر ہے، اور وہ قانون ہر روز نیا لباس بدلتا رہتا ہے۔

یہ کہنا کہ فقہ اسلامی نے عصری مسائل کا حل پیش نہیں کیا ہے، اس دعوی کو تاریخ نے جھٹلا دیا ہے، مکمل تیرہ صدی تک اسی فقہ کے ذریعہ مختلف ملکوں اور قوموں نے جہاں داری کی ہے، اور وہ ہر مسئلہ کا ہر زمانہ میں حل پیش کرتا رہا ہے حتی کہ تقلید وجمود کے دور میں بھی، چنانچہ ہمیں ہر زمانہ میں ایسے علماء اور اصحاب افتاء نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ میں مختلف معاشروں کے مسائل کا حل اسی فقہ سے پیش کیا، اور اگر اس فقہ کو بالارادہ یا بلا ارادہ تمام یا اکثر میدان ہائے حیات سے علیحدہ نہ کردیا گیا ہوتا تو ہم دیکھتے کہ وہ ہر زمانہ کا ساتھ دیتا ہے اور ہر مسئلہ کے حل کی بھرپور طاقت رکھتا ہے، اس لئے کہ فقہ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا گیا، ادلہ تفصیلیہ سے ماخوذ شرعی فرعی اور عملی احکام کا جاننا ہے، یہ تعریف اس بات کی غماز ہے کہ انسان سے صادر ہونے والے ہر فعل کا کوئی نہ کوئی شرعی حکم ہوا کرتا ہے، چاہے فعل کا تعلق عبادات سے ہو، یا معاملات سے، یا عائلی احکام سے، یا قضاء سے، یا امن سے، یا جنگ سے، ایسی صورت میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ فقہ نئے معاشرہ کے مسائل کے حل سے قاصر ہے، قصور فقہ اسلامی کا نہیں بلکہ قصور ان لوگوں کا ہے جو اسے نافذ نہیں کرتے۔

''فقہ اسلامی عصری مسائل کا ساتھ دینے سے قاصر ہے'' سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ فقہ اسلامی ان کی بے لگام خواہشات پر لبیک نہیں کہتا، تو ہمیں ان کی رائے سے اتفاق ہے، اس لئے کہ فقہ اسلامی کے ذریعہ خدا نے ایک ایسی امت کو وجود دینا چاہا ہے جو ایسی واضح اور روشن شاہراہ پر محو سفر رہے گی جس کے شب وروز یکساں ہیں، فقہ اسلامی کا یہ کام ہرگز نہیں ہے کہ وہ خواہشات کے غلاموں کا تابع فرمان رہے اور وہ اس کے ذریعہ کسی چیز کو کبھی حلال اور کبھی حرام کرتے رہا کریں۔

معترضین کا یہ کہنا کہ فقہ اسلامی کی حیثیت اب محض ''تاریخی'' رہ گئی ہے، تو درحقیقت اس اعتراض سے معترض اپنی خواہش نفس کی ترجمانی کر رہا ہے، خدائے عزوجل اس کی خواہش کو پایہ تکمیل تک پہنچنے نہیں دے گا، چنانچہ اسلامی قوموں کی بہت بڑی تعداد فقہ اسلامی کی صورت میں موجود خدائی شریعت کی طرف مراجعت کی ضرورت کا علم بلند کر

رہی ہے، ''قصہ پارینہ'' کی حیثیت ان شاء اللہ قانون وضعی کی ہونے والی ہے کہ اسلامی ملکوں میں ابھی اس کے نفاذ کو ایک صدی یا اس سے بھی کم مدت گذری ہے لیکن وہاں کے لوگ اس سے تنگ آ چکے ہیں، اور اس کے دامن سے صرف تھوڑے بہت وہ لوگ وابستہ رہ گئے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی زندگی اسی کے دم خم سے ہے، اور ان کی روزی روٹی کا مسئلہ اسی کے وجود سے جڑا ہوا ہے، لیکن مشرکوں کی خواہش کے علی الرغم خدائے کریم اپنے دین کو غالب کر کے چھوڑے گا۔

۱۲ – فقہ اسلامی اور قانون وضعی کے درمیان نمایاں فرق یہ ہے کہ فقہ اسلامی ہمیشہ دنیوی اور اخروی جزاء کو ہم رشتہ سمجھتا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص دنیوی جزاء سے محروم رہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہ ہوگا کہ وہ اخروی جزاء سے بھی محروم ہو گیا، فقہ کے ہر مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے اس مسئلہ کے حکم تکلیفی پر گفتگو کی ہے کہ آیا حلال ہے یا حرام؟ فرض ہے یا مستحب؟ نیز انہوں نے اس کے وضعی احکام پر بھی گفتگو کی ہے کہ صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے؟ وہ عمل نافذ سمجھا جائیگا یا نہیں؟ اسی لئے ہم دینداروں کو دیکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک عدالت میں کسی مقدمہ کا جیت لینا اسی وقت باعث دلچسپی ہوتا ہے جب ان کا ضمیر اس پر مطمئن ہو کہ عدالت نے جو حق ان کے لئے ثابت کیا ہے وہ ان کے لئے جائز حق ہے، جب کہ وضعی قانون پر عمل کرنے والوں کے نزدیک صرف دنیوی حکم ہی مقصود ہوا کرتا ہے خواہ شریعت میں ناجائز کیوں نہ ہو، اسی لئے دنیوی حقوق کے حصول کے لئے طرح طرح کے حیلوں اور تدبیروں سے کام لیتے ہیں۔

فقہ اسلامی کے ادوار:

۱۳ – اس مقدمہ میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ ہم اس میں فقہ اسلامی کی مفصل تاریخ بیان کریں، اس لئے کہ اس مقصد کے لئے مخصوص وہ علم ہے جو ''تاریخ تشریع'' کے نام سے معروف ہے، اور اس موضوع پر مستقلاً کتابیں موجود ہیں، لیکن قاری کی معلومات نیز یہ ثابت کرنے کے لئے کہ فقہ اسلامی دوسری قوموں کی فقہ سے علیحدہ ایک مستقل بالذات علم ہے، ہم اس کی تاریخ پر قدرے روشنی ڈالیں گے۔

فقہ اسلامی مختلف ادوار سے گذرا ہے جو ایک دوسرے سے گتھے ہوئے رہے ہیں اور ہر سابقہ دور لاحقہ دور پر اثر انداز رہا ہے، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ سبھی عہد اپنے زمانہ کے اعتبار سے پوری باریکی کے ساتھ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، سوائے عہد اول کے جو عہد نبوت ہے، اس لئے کہ وہ ان ادوار سے جو حضور ﷺ کے انتقال کے بعد آئے ہیں پوری طرح ممتاز ہے۔

پہلا دور: عہد نبوی:

۱۴ – مکی و مدنی دونوں ادوار میں فقہ اسلامی کا تمام تر دارومدار وحی پر تھا، حتی کہ ان مسائل کا، جن میں حضور ﷺ نے یا

آپ ﷺ کے صحابہ نے آپ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کے پیچھے اجتہاد کیا اور آپ ﷺ کو اس کا علم ہوا اور آپ ﷺ نے اس کو برقرار رکھا یا اسے رد فرما دیا، دارومدار بھی وحی پر تھا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اگر اس اجتہاد کو برقرار رکھا تب بھی وہ وحی کے ذریعہ تشریع تھی، اور اگر رد کر دیا تو اس رد کی بنیاد بھی وہی تشریع تھی جو وحی پر مبنی تھی۔

حضور ﷺ کے اجتہاد کے اثبات ورد میں جو کچھ بھی کہا جائے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ان مسائل میں جو آپ کو وحی سے نہ معلوم ہو سکے آپ ﷺ نے اجتہاد فرمایا ہے، پھر بسا اوقات اللہ تعالی نے آپ کے اجتہاد کی توثیق کر دی ہے اور بسا اوقات آپ پر یہ واضح کر دیا ہے کہ آپ نے جو رائے قائم کی ہے وہ خلاف اولی ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ دور یہاں وہاں کے کسی اجنبی فقہ سے متاثر نہیں ہوا، کیونکہ نبی ﷺ ناخواندہ تھے، آپ ﷺ کسی استاذ کے سامنے نہیں بیٹھے، نیز جس قوم میں آپ ﷺ نے آنکھیں کھولیں اور پرورش پائی وہ بھی ناخواندہ تھی، اور اسے رومی یا غیر رومی کسی قانون کی کوئی جانکاری نہ تھی۔

ہاں عربوں کے کچھ رسوم تھے جن پر ان کا اتفاق تھا، ان میں سے بعض رسم ورواج کو شریعت نے باقی رکھا، اور بعض کو منسوخ کر دیا، جیسے متبنی بیٹے کا رواج اور" ظہار" کی رسم اور نکاح کی بعض قسمیں جو عربوں میں معروف اور رائج تھیں، نیز سود اس لئے کہ یہ بھی ان میں عام تھا، اور اس کے علاوہ بہت سی باتیں، کوئی شخص خواہ کتنا ہی اسلام دشمن ہو یہ دعوی نہیں کر سکتا کہ اس دور میں اسلامی قانون سازی سابقہ قوموں کے قوانین سے متاثر ہوئی تھی۔

اس دور میں صرف قرآن پاک کی تدوین زیر عمل آئی، کلام اللہ کے علاوہ حدیث وغیرہ کی تدوین سے اس لئے منع کر دیا گیا تاکہ لوگوں کو کلام اللہ اور حدیث رسول ﷺ میں التباس نہ ہو، جیسا کہ سابقہ امتوں کے ساتھ ہوا کہ انہوں نے خدائی کلام کو اپنے رسولوں اور علماء کی باتوں سے گڈمڈ کر دیا، اور اس مخلوطہ کو انہوں نے اللہ کی طرف سے نازل کردہ مقدس کتابوں کا درجہ دے دیا، اس کے باوجود بعض صحابہ کو آپ کی حدیث کی تدوین کی اجازت ملی تھی، جیسے عبد اللہ بن عمرو بن العاص کو، چنانچہ انہوں نے حضور سے سن کر جو احادیث جمع کی تھیں ان کا نام انہوں نے "الصادقۃ" رکھا تھا، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی اجازت ملی تھی کہ وہ خون بہا اور دیت سے متعلق بعض مسائل لکھ لیں۔

اپنے رب کے پیغام کی مسلسل ۲۳ر سالہ تبلیغ کے بعد رسول اللہ ﷺ رفیق اعلی سے جا ملے، ۱۳ر سال آپ نے مکہ میں گذارے، جن کے دوران آپ کا مشن عقیدہ کی پختہ کاری تھی، خواہ عقیدہ کا تعلق اللہ تعالی کی ذات سے ہو، یا آپ ﷺ کی سچائی کی شہادت سے، یا یوم آخرت سے، نیز آپؐ نے اس دور میں مکارم اخلاق کی دعوت اور امہات الرذائل سے منع فرمانے پر توجہ دی، عہد مکی میں اگر بعض فرعی اور جزوی احکام شروع ہوئے، جیسے ذبیحوں کے احکام، تو درحقیقت ان کا تعلق توحید سے تھا۔

مدنی دور میں ہر طرح کی پیہم تشریعات اور قانون سازی کا کام انجام پذیر ہوا، اس دور کے متعلق اگر ہم کچھ کہہ سکتے ہیں تو یہی کہ تاریخ میں ہمیشہ یہ ہوتا رہا ہے کہ داعیانِ اصلاح نظریات تو وضع کرتے ہیں لیکن وہ اپنی زندگی میں ان نظریات کا ثمرہ نہیں دیکھ پاتے، لیکن رسول اکرم ﷺ نے رفیق اعلی سے جا ملنے سے قبل احکام سازی کر کے انہیں اکثر معاملات میں عملی طور پر نافذ کر دکھایا، خواہ ان احکام کا تعلق خاندانی امور سے رہا ہو یا نظامِ حکومت سے، یا دیوانی معاملات جیسے بیع وشراء اور لین دین سے، اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد حرف بحرف پورا ہوا: "اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا" (سورۂ مائدہ / ۳) (آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا، اور میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا، اور میں نے اسلام کو تمہارا دین بننے کے لئے (ہمیشہ کو) پسند کر لیا)۔

دوسرا دور: عہد صحابہ:

۱۵- یہ زمانہ عہد نبوت کے بعد بکثرت پیش آنے والے نئے واقعات کے لحاظ سے امتیاز رکھتا ہے، اس لئے کہ اس دور میں کثرت سے فتوحات ہوئیں، اور مسلمانوں کو ان قوموں سے ملنے جلنے کا موقع ملا جن کے رسم ورواج سے عرب قطعاً ناواقف تھے، ان نئے واقعات کے تبیّن خدائی احکام کی جانکاری ضروری ہوئی، اس لئے کہ ہم نے پچھلے صفحات میں کئی بار وضاحت کی ہے کہ کوئی واقعہ ایسا نہیں جس میں حکم شرعی موجود نہ ہو، یہ زمانہ اس لحاظ سے امتیاز رکھتا ہے کہ اس میں ایسے صحابہ موجود تھے جن کی فقہاء کی حیثیت سے شہرت تھی اور نئے مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، لہذا نئے مسائل کے متعلق ان سے رجوع کیا جاتا تھا، بعض صحابہ کثرت سے فتوی دینے والے تھے، لیکن ان کی تعداد صرف ۱۳ رتھی، جن میں عمر، علی، زید بن ثابت، عائشہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، معاذ بن جبل اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم تھے، اگر ان میں سے ہر ایک کے فتاوی جمع کر دیئے جائیں تو ایک بڑا دفتر تیار ہو جائے، بعض صحابہ فتوی کے تعلق سے متوسط درجہ کے تھے، جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، ان کے بعد کے صحابہ کی بہ نسبت ان سے فتاوی اس لئے بھی تھوڑے منقول ہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد زیادہ دن زندہ نہیں رہے، ۱۳ھ میں ان کی وفات ہوئی، نیز مرتدین اور مانعین زکاۃ کے فتنہ کی سرکوبی اور روم وفارس کی طرف لشکر کشی نے انہیں مشغول کئے رکھا، متوسطین صاحب افتاء صحابہ میں حضرت عثمان، حضرت ابوموسی اشعری وغیرہ بھی ہیں، ان کے فتاوی اگر جمع کئے جائیں تو ایک یا دو جزء تیار ہو سکتے ہیں۔

بعض صحابہ ایسے ہیں جن سے ایک، دو یا تین مسئلوں میں فتوی منقول ہے، بعض صحابہ اپنے اجتہاد کے سلسلہ میں اسلامی تشریع کی روح پر اعتماد کرتے تھے بشرطیکہ نصوص اس کی تائید کرتی ہوں، حضرت عمرؓ اس طبقے کے امام سمجھے جاتے ہیں، ان کے بعد ان کے شاگرد عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا درجہ ہے، جب کہ بعض صحابہ اجتہاد کے سلسلہ میں پابند

الفاظ تھے، جیسے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ۔

اس دور کے شروع میں یعنی حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے دور میں کتاب وسنت کے علاوہ ایک تیسرا مصدر بھی سامنے آیا، جو ان دونوں کے بعد والوں کے لئے اسلامی احکام کے سلسلہ میں بنیاد بنا، ہماری مراد ''اجماع'' سے ہے، ہوتا یہ تھا کہ جب کوئی نئی صورت حال پیش آتی تو خلیفہ ان صحابہ کو بلا بھیجتے جو تفقہ فی الدین میں ممتاز تھے، اور ایسے حضرات ان کے درمیان معروف ومشہور اور گنے چنے تھے، جب وہ آجاتے تو خلیفہ ان کے سامنے مسئلہ رکھتا، پھر اگر وہ کسی رائے پر متفق ہوجاتے تو یہ اجماع کی حیثیت اختیار کر لیتا، اور بعد والوں کے لئے اس سے انحراف ناجائز ہوتا تھا۔

اجماع کی حجیت اور اس کے امکان پر شک کرنے والے خواہ کتنا ہی شک کریں، لیکن وہ وقوع پذیر ہو چکا ہے اور اس کا انکار کسی طرح ممکن نہیں، جیسے دادی اگر تنہا ہوتو اسے چھٹے حصہ کا وارث بنانے اور اگر کئی دادیاں ہوں تو سدس (چھٹے حصہ) میں سبھوں کو شریک کرنے پر صحابہ کا اجماع، اور جیسے مسلمان مرد کی اہل کتاب عورت کے ساتھ شادی کی حلت کے باوجود اہل کتاب مرد کے ساتھ مسلمان عورت کی شادی کی حرمت پر ان کا اجماع، اور جیسے مصاحف میں قرآن کے جمع کرنے پر ان کا اجماع، جب کہ حضور ﷺ کے دور میں مذکورہ مسائل میں یہ صورت حال نہ تھی، اسی طرح دیگر وہ مسائل جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

لیکن شیخین کے دور کے بعد اجماع کا دعوی محتاج دلیل ہوگا، اس لئے کہ صحابہ مجتہدین دنیا کے مختلف گوشوں اور ملکوں میں پھیل گئے تھے، زیادہ سے زیادہ جو بات ایک فقیہ کہہ سکتا ہے وہ یہ کہ: میں اس مسئلہ میں کسی اختلاف سے لاعلم ہوں۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کہنا کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع کا انکار کیا ہے، صحیح نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ جو بات ان سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: اجماع کا دعوی کرنے والا جھوٹا ہے، اس سے ان کی مراد شیخین کے زمانہ کے بعد کا اجماع ہے۔

اس دور میں بھی قرآن پاک کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین زیر عمل نہیں آئی، حدیث رسول اللہ ﷺ اور نئے مسائل میں صحابہ کرام کے فتاوی زبانی اور سینہ بسینہ نقل ہوئے، ہاں بعض صحابہ ذاتی یادداشت کے لئے ان میں سے بعض چیزیں لکھا کرتے تھے۔

صحابہ کے آخری دور میں، خلیفہ ثالث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے ساتھ فتنہ نے پوری قوت سے سر اٹھایا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بڑے بڑے واقعات پیش آئے، اور وہ تفرقہ معرض وجود میں آیا جس کی آگ میں ہم مسلمان تا ہنوز جل رہے ہیں، ان حالات میں بعض متعصبین نے حدیثیں گڑھنی اور ان کی سند

رسول اللہ ﷺ یا کبار صحابہ تک پہنچانی شروع کیں، یہ متعصبین صحابہ میں سے نہیں تھے بلکہ یہ ان کے بعد کے طبقے کے نومسلم تھے۔

اس دور میں فقہ اسلامی، رومی یا فارسی قوانین سے متاثر نہیں ہوا، اور اگر صحابہؓ نے ان سے کچھ انتظامی نظام اخذ کئے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ متعین لائن سے ہٹ گئے ہوں، یعنی براہ راست، یا بذریعہ اجماع، یا قیاس، یا استصلاح احکام کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی اصل کی طرف لوٹانے سے، چنانچہ مسلمانوں نے مفتوحہ علاقوں میں رائج بہت سارے وہ رسوم کالعدم کردیئے جو شریعت کی تصریح اور اس کی روح کے خلاف تھے۔

تیسرا دور: دور تابعین:

۱۶- یہ دور صغار صحابہ کے عہد کا تسلسل تھا، جن میں سے اکثر لوگ فتنہ کی جنگوں کو دیکھ چکے تھے، لیکن اس دور کو دو مکتبہ ہائے فکر کے وجود سے امتیاز حاصل ہے، ایک مکتب فکر کا تعلق حجاز سے تھا، اور دوسرا مکتب فکر عراق میں تھا، حجازی مکتب فکر کا اجتہاد کے سلسلہ میں دارومدار کتاب وسنت پر تھا اور رائے کا سہارا شاید ہی لیا جاتا تھا، اس لئے کہ حجاز گہوارۂ نبوت تھا جہاں محدثین کی کثرت تھی، نیز یہ کہ وہیں مہاجرین وانصار پیدا ہوئے اور یہ بھی کہ راویوں کا سلسلہ ان کے یہاں دراز نہیں تھا، اس لئے کہ تابعی رسول اللہ ﷺ سے حدیث کی روایت کرنے میں محض ایک راوی سے آگے نہیں بڑھتا تھا، اور یہ راوی بھی اکثر کوئی صحابی ہی ہوتا تھا، اور صحابی تمام کے تمام عادل اور ثقہ ہیں، اس مکتب فکر کے اولین سربراہ مدینہ منورہ میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تھے، ان کے بعد ان کی جگہ سعید بن المسیب اور دیگر تابعین نے لی، جب کہ مکہ مکرمہ میں ان کی سربراہی ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کی، ان کے بعد ان کے شاگردوں نے، جیسے ان کے غلام عکرمہ اور ابن جریج وغیرہ نے ان کی جانشینی کی۔

لیکن عراقی مکتب فکر رائے سے بہت سہارا لیا کرتا تھا، لیکن رائے کا سرچشمہ اصول پر مبنی قیاس ہوتا تھا، اور قیاس کسی ایسے مسئلہ کو جس میں نص شرعی موجود نہ ہو، کسی ایسے مسئلہ سے جوڑ دینا ہے جس میں نص شرعی موجود ہو، ان دونوں مسئلوں میں کسی علت جامعہ کی وجہ سے، جدید مسائل کو عراقی مکتب فکر والے شریعت کے عمومی قاعدوں کی طرف لوٹاتے اور ان کے معیار پر تولتے تھے، یہ لوگ روایت کے سلسلہ میں سخت اصولوں پر کاربند تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ عراق ان دنوں فتنوں کی آماجگاہ تھا، چنانچہ وہاں اسلام سے بیر رکھنے والے شعوبی (قومیت پرست لوگ) تھے جو اپنی مخفی اسلام دشمنی کا اظہار عربوں کے تئیں اپنی ناپسندیدگی کے عنوان سے کرتے تھے، وہاں وہ ملاحدہ بھی تھے جو پیہم شکوک وشبہات کو ہوا دیتے رہتے تھے، نیز ان میں وہ غالی قسم کے روافض تھے جو علیؓ کی محبت میں اتنے آگے نکل گئے کہ انہیں خدا یا مانند خدا بنا ڈالا، اور ان میں علیؓ اور شیعان علیؓ سے بیر رکھنے والے خوارج بھی تھے جو ان مسلمانوں کو مباح الدم سمجھتے تھے جو ان کے ہم مذہب نہ ہوں، اور دیگر طرح طرح کے فرقے اور گروہ تھے، اسی لئے قابل اعتبار فقہاء روایت میں

تأمل اور اس کی چھان بین کرتے اور اس کے لئے ایسی شرطیں روبہ عمل لاتے تھے جن پر اہل حجاز کاربند نہیں تھے، چنانچہ اگر کسی صحابی یا تابعی کا عمل اس کی اپنی روایت کے خلاف ہوتا تو وہ اس بات کو روایت کے لئے باعث خلل سمجھتے تھے، اس لئے اس طرح کی روایت کو اس بات پر محمول کرتے تھے کہ وہ یا تو مؤول ہے یا منسوخ، کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہے، کسی ثقہ کی منفرد روایت کو بھی مخدوش گردانتے تھے، اور ایسی روایت کو اس بات پر محمول کرتے تھے کہ یا تو یہ منسوخ ہے یا بلا ارادہ راوی سے غلطی ہوگئی ہے، غلطی والی بات اس لئے کہ وہ ثقات کو بالقصد جھوٹ سے موصوف کرنے سے بچتے تھے، لیکن یہ رائے رکھتے تھے کہ ایک عادل کبھی بھول سکتا یا غلطی کرسکتا ہے۔

اسی لئے نئے مسائل کے سلسلہ میں اس مکتب فکر کے فقہاء کا زیادہ تر اعتماد رائے سے کام لینے پر تھا، سوائے اس کے کہ ان مسائل کے سلسلہ میں ان کو کوئی ایسی حدیث مل جائے جس میں کوئی شک نہ ہو یا اس میں غلطی کا احتمال کمزور ہو۔

اس مکتب فکر کے سربراہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تھے، ان کے بعد ان کے تلامذہ نے ان کی قائم مقامی کی جن میں سب سے مشہور علقمہ نخعی تھے، ان کے بعد ابراہیم نخعی کا درجہ ہے، جن سے اس مکتب فکر کے ائمہ نے تربیت حاصل کی۔

۱۷- حجاز کے مکتب فکر کا حدیث واثر والا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے وابستہ فقہاء میں ایسے لوگ نہ پائے جاتے ہوں جنہوں نے اپنے بہت سارے اجتہادات میں رائے کا سہارا نہ لیا ہو، چنانچہ اسی دور میں حجاز والوں میں ربیعہ بن عبد الرحمن تھے جو "ربیعہ الرأی" سے مشہور تھے اور جو امام مالک کے استاذ تھے، اس کے برعکس عراق والوں میں ایسے علماء موجود تھے جو رائے پر عمل کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، جیسے عامر بن شراحیل جو "الشعبی" سے مشہور تھے۔

۱۸- ہماری اس گفتگو میں "مکتب" سے مراد خاص قسم کی عمارت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے عرف میں سمجھا جاتا ہے، اور نہ ہی کوئی ایسی جگہ مراد ہے جو تعلیم کے لئے خاص کی گئی ہو، بلکہ "مکتب" سے مراد خاص رجحان اور ممتاز روش کی پابندی ہے، ہر چند کہ (اس دور میں) علماء کے جمع ہونے کی جگہ عموماً جامع مسجدیں ہوا کرتی تھیں، اور وہیں حلقہ ہائے تعلیم لگا کرتے تھے، یہ دوسری بات ہے کہ اس دور کے علماء اپنے گھروں میں اور چلتے پھرتے بھی فتوے دیا کرتے تھے۔

۱۹- یہ جاننا بھی باعث دلچسپی ہوگا کہ اس دور میں اکثر اہل علم موالی (غلام) تھے، چنانچہ مدینہ منورہ میں عبد اللہ بن عمر کے غلام نافع تھے، جب کہ مکہ مکرمہ میں عبد اللہ بن عباس کے غلام عکرمہ، کوفہ میں بنی والبہ کے غلام سعید بن جبیر، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین، شام میں مکحول بن عبد اللہ جو اوزاعی کے استاذ تھے، اور مصر میں اہل مصر کے امام لیث بن سعد کے استاذ یزید بن ابی حبیب علم وفضل کے تخت نشین تھے، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے موالی علم وتقدس کے امام تھے۔

لیکن خالص النسب عربی لوگ بھی اس دور میں ہمہ تن مصروف علم ہو گئے تھے، جن میں سعید بن المسیب، عامر شعبی اور علقمہ بن قیس نخعی قابل ذکر ہیں۔

بعض شہروں میں علم کے سلسلہ میں عرب آگے بڑھے ہوئے تھے، جیسے مدینہ اور کوفہ میں، جب کہ بعض دوسرے شہروں میں علم کا علَم موالی کے ہاتھ میں تھا، جیسے مکہ اور بصرہ میں اور شام ومصر میں، لیکن ان دونوں گروہوں کا آپس میں میل جول اور ان کے درمیان ایک دوسرے کے بارے میں کمتری کے تصور یا شرم وعار کے کسی احساس کے بغیر افادہ واستفادہ کا رشتہ استوار تھا، کیونکہ اسلام نے ان کے دلوں کو جاہلی عصبیت سے پاک کر دیا تھا۔

لیکن اکثر اہل علم کا تعلق اس دور میں موالی سے تھا، اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہات تھیں:

الف۔ عرب ان دنوں سیف بردار تھے اور لشکر اسلام کے سپہ سالار تھے اس لئے کہ وہ اسلام کی کان تھے اور اس کے تئیں زیادہ غیرت مند تھے، اس بنا پر علم سیکھنے اور سکھانے کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہ کر سکے، کہ مذکورہ بالا امور نے انہیں مشغول کر رکھا تھا۔

ب۔ ان موالی کا نشو ونما ایسے ماحول میں ہوا تھا جس کی اپنی تہذیب وثقافت تھی، جس دین کے وہ خوشی اور اپنی پسند سے حلقہ بگوش ہوئے، انہوں نے اس کی مدد میں حصہ لینا چاہا، اور چوں کہ وہ تلوار کے دھنی نہ تھے اس لئے انہوں نے قلم کے ذریعہ اس دین کی مدد کی ٹھانی۔

ج۔ ان کے آقا یعنی صحابۂ کرام نے ان کی تعلیم وتربیت پر توجہ دی تاکہ وہ علم کی امانت ان سے لے کر دوسروں تک منتقل کر سکیں، چنانچہ نافع مولی عبد اللہ بن عمر ہی کو لیجئے، انہیں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے تعلیم وتربیت کے زیور سے آراستہ کیا، نافع نے ان سے اور ان کے علاوہ صحابہ سے کسب فیض کیا، جیسے ابو ہریرہؓ اور اُم المؤمنین ام سلمہؓ عبد اللہ بن عمرؓ نے ان کے سلسلہ میں فرمایا کہ "خدا نے نافع کے ذریعہ مجھ پر احسان کیا"۔

عکرمہ عبد اللہ بن عباس کے غلام تھے، ابن عباس کی وفات کے وقت وہ غلام ہی تھے، چنانچہ عبد اللہ بن عباس کے صاحبزادے علی نے انہیں خالد بن یزید بن معاویہ کے ہاتھ چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا تو عکرمہ نے علی سے کہا: تم نے اپنی امت کا علم چار ہزار میں فروخت کر دیا، (یہ سن کر علی کو غیرت آئی) اور انہوں نے خالد سے معاملۂ بیع فسخ کر دینے کی درخواست کی، خالد نے درخواست منظور کر لی، اور علی نے عکرمہ کو فوراً ہی آزاد کر دیا۔

سید التابعین حضرت حسن بصری اُم المؤمنین اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں پروان چڑھے تھے، اور اسی سے ان کے علم وفضل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

د۔ یہ موالی حضرات اپنے آقا یعنی کبار صحابہ کے سفر وحضر میں ساتھ رہتے تھے، اس طرح وہ اپنے ان آقاؤں کے ظاہر وباطن کو خوب اچھی طرح جان جاتے اور ان کے علم وفضل کو امت مسلمہ کی طرف منتقل کرتے تھے۔

۲۰- یہ دور قرآن پاک کے علاوہ کسی اور چیز کی عدم تدوین کے اعتبار سے فی الجملہ کبار صحابہ کے دور کا تسلسل سمجھا جاتا ہے، سوائے تھوڑی بہت حدیث کی کتابت کے جس کی طرف گذشتہ صفحات میں اشارہ کیا گیا، نیز اس دور کے کسی فقیہ کے متعلق یہ معلومات نہیں کہ اس نے مشہور شرعی مصادر سے علیحدہ کسی قانونی نظریہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہو، ورنہ شبہات کو ہوا دینے والوں سے ہمارا مطالبہ ہے کہ وہ اس دور کے درپیش مسائل میں سے کسی ایک بھی ایسے مسئلہ کی نشاندہی کردیں جس کی کوئی شرعی اصل نہ ہو۔

رسم ورواج پر مبنی مسائل بھی شرعی معیار کے تابع ہوا کرتے ہیں، چنانچہ اگر اسلام کسی رواج کو منسوخ کردے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی، اور شریعت کی طرف سے اس کی منسوخی کے بعد اس پر کاربند ہونا گمراہی ہوگا، لیکن اسلام اس عرف کی حیثیت کو تسلیم کرے تو اس پر عمل جائز ہوگا، اس لئے نہیں کہ وہ ایک عرف ہے بلکہ اس لئے کہ اب اس کی بنیاد نص شرعی پر ہے، اور اگر شریعت کسی عرف کے سلسلہ میں خاموشی اختیار کرے تو اس پر عمل یا ترک عمل شرعی مصلحت کے تابع ہوگا۔

۲۱- باوجودیکہ اس دور میں بڑے بڑے فتنے رونما ہوئے، لیکن ان کا دائرہ تقریباً خلافت کے معاملہ اور اس سے متعلق احکام تک محدود رہا۔

۲۲- ہر چند کہ یہ دور عہد بنی امیہ کا ہم عصر تھا، اور خلفاء بنی امیہ اپنی سیاست وحکومت میں نرمی وسختی اور اعتدال کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف تھے، لیکن ہر ایک اس کا خیال رکھتا تھا کہ اس سے کفر صریح کا ارتکاب نہ ہو، ان میں سے کسی نے اگر اس طرح کا کوئی کام کیا تو اس کو نکیر کا سامنا کرنا پڑا، اس دور کے فقہاء ایک دوسرے سے خط وکتابت اور مناظرہ کرتے تھے، ایک دوسرے کی رائے قبول کرتے تھے، اور حق کی پیروی کو ہر بات سے مقدم رکھتے تھے، اسی لئے حضور ﷺ نے اس دور کے بھلا ہونے کی پیشین گوئی فرمادی تھی، چنانچہ صحیح حدیث میں آیا ہے: "خیرُ الناسِ قرنِی ثُمّ الّذِین یلُونَھُم ثُمّ الّذِین یلُونَھُم" (۱) (سب سے بہتر دور میرا دور ہے، پھر اس کے بعد والا، پھر اس کے بعد والا)۔

اگر امت فی الجملہ راہ مستقیم پر گامزن ہو تو کسی شخص کا اس کے طور طریقہ سے انحراف یا اس کی صفوں سے خروج اس کے لئے کچھ مضرت رساں نہیں۔

چوتھا دور: دور صغار تابعین اور کبار تبع تابعین:

۲۳- اس دور کی ابتداء تقریباً پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل سے ہوجاتی ہے، یہ کہا

---

(۱) حدیث: "خیر الناس قرنی...." کی روایت شیخین نے کی ہے اور ان دونوں حضرات کے علاوہ بھی دیگر محدثین نے اس کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے اور اس میں اضافہ ہے (الفتح الکبیر ۲/ ۹۹ طبع مصطفی الحلبی)۔

جا سکتا ہے کہ اس کا آغاز امام عادل عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے ہوتا ہے۔

اور جیسا کہ ہم نے پچھلے صفحات میں کہا کہ ان ادوار کے مابین زمانی طور پر کوئی خط فاصل موجود نہیں ہے، یہ ایک دوسرے میں پیوست رہے ہیں، اور خلف سلف سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔

اس دور کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں صحابہ وتابعین کے فتاوی کے ساتھ ساتھ حدیث کی تدوین کا آغاز ہوا، یہ کام امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیزؒ کے حکم پر شروع کیا گیا، اللہ تعالی نے اس کے لئے ان کو شرح صدر سے نوازا تھا، ان کو اندیشہ ہوا کہ مبادا احادیث رسول اللہ اور صحابہ وتابعین کے اقوال ضائع ہو جائیں اور زمانہ کے ساتھ ساتھ طاق نسیاں کی نذر ہو جائیں، پھر یہ کہ وہ علت بھی ختم ہو چکی تھی جس کی وجہ سے قرآن کے غیر قرآن کے ساتھ خلط ملط ہو جانے کا اندیشہ تھا، اس لئے کہ قرآن پاک سینوں اور مصاحف میں محفوظ ہو چکا تھا، اور ہزاروں انسان اسے زبانی یاد کر چکے تھے، اور کوئی ایسا مسلم گھرانہ نہ تھا جس میں قرآن پاک کا کوئی نسخہ نہ ہو، اس لئے اہل علم کو حکم ہوا کہ وہ ان احادیث اور صحابہ وتابعین کے فتاوی کی تدوین کریں جو انہیں معلوم ہیں تا کہ وہ بعد والوں کے لئے مرجع بن سکیں اور بدلتے ہوئے اسلامی معاشرہ میں، جس میں پیہم ایسے نئے حالات پیش آرہے ہیں جن میں شرعی احکام کی ضرورت ہے، مسائل کے حل میں مجتہدین ان سے روشنی حاصل کرسکیں۔

۲۴- اس سے بعض مستشرقین کے اس مسلک کی قلعی کھل جاتی ہے کہ حدیث کی تدوین کا مقصد فقہی آراء کے لئے وجہ جواز فراہم کرنا تھا، اس لئے کہ تاریخ شاہد ہے کہ فقہی آراء (فتاوی) اور حدیث کی تدوین ایک ہی عہد میں زیر عمل آئی، اور علماء نے ان کی جمع وتدوین کے وقت روایت کی چھان پھٹک اور اس کی صحت وسقم کی طرف سے کامل اطمینان کے حصول کے لئے جو کوشش کی وہ دنیا کی کسی قوم نے نہ کی ہوگی۔

۲۵- اس دور میں علماء اپنے علمی رجحانات اور طریقوں کے تعین اختصاص کی راہ پر چلنے لگے تھے، چنانچہ ان میں سے بعض تدوین لغت کے ماہر تھے، تو کسی کا موضوع اس کے آداب اور تاریخ سے اشتغال تھا، اور کسی نے عقیدہ سے متعلق نظری مسائل کو اپنا موضوع بنایا، جیسے عقلی طور پر تحسین وتقبیح اور رویت باری تعالی وغیرہ کے مسائل، لیکن اس دور میں فقہ سے اشتغال رکھنے والے ہی محدثین اور مفسرین قرآن شمار کئے جاتے تھے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ عربی زبان کے رموز واسرار سے اتنا ضرور واقف ہوتے تھے کہ قرآن وحدیث سے استخراج مسائل کے سلسلہ میں وہ ان سے کام لے سکیں، اسی لئے اس دور میں فقہاء کو ممتاز مقام حاصل تھا، امراء وحکام بھی ان کے مقام ومرتبہ کا بے پایاں لحاظ کرتے تھے، اور عوام الناس انکی قدر دانی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھتے تھے، اور سارے مسئلوں میں ان سے رجوع کرتے اور انہیں اس امت کا راہنما سمجھتے تھے، اس سے قطع نظر ملک میں ان کو جو سیاسی مرکزیت حاصل تھی اس کیلئے ہم مثال کے طور پر زہری اور امام ابوحنیفہ کے استاذ حماد بن سلمہ کا نام لے سکتے ہیں۔

۲۶- اسی دور کے اواخر میں مختلف فقہی مذاہب رونما ہونا شروع ہوئے، اسی طرح اس مرحلہ میں تدوین وترتیب کے عمل کوفروغ حاصل ہوا، چنانچہ اس سے قبل تدوین کا عمل ملا جلا ہوا تھا لیکن اسی دور میں اس میں تنظیم اور باقاعدگی آئی، یہی دور اس دور پنجم کی تمہید تھا، جس میں ائمہ عظام پیدا ہوئے۔

پانچواں دور: دور اجتہاد:

۲۷- اس دور کا آغاز اسلامی سلطنت میں جامع علمی ترقی کے آغاز کے ساتھ ہوا، یہ عہد بنی امیہ کے اواخر سے تقریباً چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک ممتد رہا، لیکن اس دور کی بھی ابتداء اور انتہاء کی زمانی تعیین (جیسا کہ ہم نے بارہا عرض کیا) کسی مؤرخ کے لئے ممکن نہیں، اس دور میں بڑے بڑے ائمہ، مجتہد منتسب، مذاہب فقہیہ کے مجتہدین اور اہل ترجیح علماء پیدا ہوئے، نیز اسی دور میں دقیق علمی طرز پر فقہی مذاہب کی تدوین کا کام ہوا۔

اس سے پہلے کہ ہم مجتہدین کے طبقات کو الگ الگ بیان کریں، ضروری ہے کہ ہم یہ بتاتے چلیں کہ اس دور میں ایک نیا علم معرض وجود میں آیا جس کا فقہ سے گہرا رشتہ ہے، یعنی علم اصول فقہ۔

علم اصول فقہ:

۲۸- یہ علم دوسری صدی ہجری میں رونما ہوا، جمہور علماء کی رائے ہے کہ اس کے پہلے مدوّن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لیکن ابن ندیم نے "الفہرست" میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اس علم میں سب سے پہلے قلم اٹھانے والے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد امام ابویوسف ہیں، بہرصورت اس علم میں پہلی تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "الرسالۃ" ہے، اس علم میں کتاب وسنت یا قیاس سے شرعی احکام کے استخراج کے سلسلہ میں مجتہد کے لئے جن قواعد کی پابندی ضروری ہے انہیں بیان کیا گیا ہے، امام شافعی نے اجتہاد کے بارے میں اپنے طریقۂ عمل کو بتانے کے لئے اسے تصنیف کیا تھا، کسی بھی علم یا زندہ وجود کی طرح جو آغاز آفرینش میں چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا ہوتا ہے، علم اصول فقہ بھی متعدد ادوار سے گذرا، بعد میں اس میں کچھ ایسے علوم ومباحث بھی شامل کر لئے گئے جنہیں علم اصول فقہ کے مصنفین نے اجتہاد کے عمل سے مربوط سمجھا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر خالص نظری مباحث بھی شامل کر لئے گئے۔

اس علم میں بھی مفصل اور مختصر تصنیفات ہوتی رہی ہیں، جنہیں ان شاء اللہ ہم تفصیل کے ساتھ علم اصول فقہ سے متعلق خصوصی ضمیمہ میں بیان کریں گے۔

۲۹- اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ علم اصول فقہ کی تدوین سے قبل اجتہاد کے عمل میں قواعد کی پابندی نہیں کی جاتی

تھی، بلکہ اس کے برعکس مجتہدین عہد صحابہ سے اصول فقہ کی تدوین کے وقت تک پورے طور پر متعینہ قواعد کے پابند رہے ہیں، اور اگر بعض قواعد کے سلسلہ میں ایک فقیہ کی رائے دوسرے فقیہ کی رائے سے مختلف رہی ہے تو اس اختلاف کا منشا حتی الامکان صحیح بات کی تلاش اور شرعی احکام کے سلسلہ میں خواہش نفس کی پیروی سے بالکلیہ اجتناب تھا، اور اگر چہ یہ قاعدے مدون نہ تھے لیکن بغیر تدوین کے ان پر عمل جاری تھا، اس کی مثال علم نحو سے دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ عرب فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دینے کی مکمل پابندی کرتے تھے بغیر اس کے کہ وہ ان علمی اصطلاحوں کی پابندی کریں جو تدوین علم نحو کے بعد سامنے آئیں۔

اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ علم اصول فقہ کی تدوین علم فقہ کے بعد ہوئی ہے، گو کہ وجود کے اعتبار سے دونوں کی نشو ونما ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم کی حیثیت سے ہوئی ہے۔

۳۰- اسی دور میں فقہ تقدیری یعنی مسائل فرض کرکے ان کے احکام بیان کرنے کا طریقہ رونما ہوا، عراقی مکتب فکر میں اس فقہ کا رجحان امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں سے پہلے ہی نمایاں ہو چکا تھا، اگر چہ ان کے دور میں اور ان کے شاگردوں کے دور میں اس فقہ تقدیری سے اشتغال میں اضافہ ہوا، فقہ کی اس قسم کے بارے میں فقہاء دو حصوں میں بٹے ہوئے تھے: کچھ لوگ تو اس کو ناپسند کرتے تھے کہ اس سے اشتغال غیر مفید ہے، اور بسا اوقات اس کی وجہ سے ایسی بحثیں کھڑی ہو جاتی ہیں جو نزاع کا باعث بنتی ہیں، لیکن کچھ لوگ اس کی تائید کرتے اور کہتے تھے کہ ہم ہر واقعہ کے لئے پہلے سے حکم تلاش کرکے رکھتے ہیں تاکہ واقعہ کے رونما ہونے کے وقت متعلقہ حکم معلوم کرنے کے لئے ہمیں پریشان نہ ہونا پڑے، دونوں رایوں میں سے ہر ایک کی اپنی جگہ دلیل اور وزن ہے، ہم اس جگہ دونوں رایوں کا موازنہ کرنا نہیں چاہتے، ہر چند کہ ہماری رائے ہے کہ فقہ کی اس قسم میں اتنا زیادہ مشغول ہونا کہ عادتاً ناممکن الوقوع مسائل کو فرض کیا جائے بلا ضرورت اور عبث کام ہے، اور خدا عبث کام میں مشغول ہونا پسند نہیں کرتا، البتہ ان ممکن الوقوع مسائل کو جو ابھی واقع نہیں ہوئے لیکن واقع ہو سکتے ہیں، فرض کرنے اور ان کے احکام کی تخریج کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فقہ کی کتابوں میں ہمیں بہت سے ایسے مسائل بکھرے ہوئے ملتے ہیں جنہیں متقدمین ناممکن الوقوع سمجھتے تھے اور اب وہ باقاعدہ رونما ہو چکے ہیں، جیسے جنس کی تبدیلی یعنی عورت کا مرد اور مرد کا عورت ہو جانا، اور جیسے مصنوعی حمل اور مُردوں کے اعضاء زندوں کے اندر منتقل کر دینا، یا زندوں کے اعضاء کی زندوں کو پیوند کاری، حقیقت یہ ہے کہ فقہ تقدیری نے ان جیسے مسائل میں بحث وتحقیق کا وہ دروازہ کھولا ہے جس میں قدم رکھنا ہمارے لئے فقہ تقدیری کے بغیر دشوار تھا، اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء رحمہم اللہ نے ہمارے لئے صراط مستقیم پر چلنے کی راہ ہموار کی ہے۔

مجتہدین وفقہاء کے طبقات:

۳۱- اس پیراگراف میں ہم مجتہدین کے طبقات پر مختصراً روشنی ڈالیں گے، لیکن ہم تفصیل میں نہیں جائیں گے، کیونکہ

اس موضوع کی تفصیلات فقہ اسلامی کی تاریخ اور فقہاء کے طبقات پر تصنیف کردہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علماء نے مجتہدین کو مندرجہ ذیل طبقات میں تقسیم کیا ہے:

الف۔ کبار مجتہدین: یہ وہ مجتہدین ہیں جو فقہی مذاہب کے بانی ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض کے مذاہب باقی ومروج ہیں اور بعض کے مذاہب اب مٹ گئے ہیں، اجتہاد کیلئے اصول سازی اور استنباطِ احکام کے سلسلہ میں ان میں سے ہر ایک کا اپنا ایک خاص نہج ہے، جیسے ائمہ اربعہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد جو چار مشہور فقہی مذاہب کے بانیین ہیں، جن کی مشرق ومغرب میں مسلمانوں کی غالب اکثریت پیروی کرتی ہے، ائمہ اربعہ کے ہم عصر دیگر ائمہ بھی تھے جو ان سے کم رتبہ نہ تھے جن کے مذاہب ختم ہوگئے اور اب ان کا وجود باقی نہیں رہا، جیسے شام میں امام اوزاعی، مصر میں امام لیث بن سعد، اور عراق میں ابن ابی لیلیٰ اور ثوری، ان کے علاوہ دیگر علمائے مجتہدین جن کے تذکرے سے علم الخلاف، تفاسیر اور شروح احادیث وآثار کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

ب۔ مجتہدین منتسبین: ان سے مراد مذکور الصدر ائمہ کے تلامذہ ہیں، جو قواعد واصول میں اپنے ائمہ سے متفق ہیں، لیکن تفریع احکام میں بعض دفعہ ان سے اختلاف رکھتے ہیں، ان کی آراء اسی مذہب کا جزء سمجھی جاتی ہیں جس کی طرف ان کا انتساب ہے، چاہے ان کی کوئی رائے ایسی بھی ہو جو صاحب مذہب امام سے منقول نہ ہو، جیسے امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں ابویوسف، محمد اور زفر، امام مالک کے شاگردوں میں عبد الرحمٰن بن قاسم اور ابن وہب، امام شافعی کے شاگردوں میں مزنی، لیکن امام احمد کے شاگرد صرف ان کی آراء اور ان کی احادیث کے ناقل تھے، ان میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ کسی اصل یا فرع میں اپنے امام کی اس نے مخالفت کی ہے، ان کے شاگردوں میں ابوبکر اثرم، ابوداؤد سجستانی اور ابواسحاق حربی ہیں۔

ج۔ مجتہدین مذاہب: یہ وہ مجتہدین ہیں جو اپنے ائمہ کے ساتھ اصول یا فروع میں اختلاف نہیں کرتے، لیکن ان مسائل کی تخریج کرتے ہیں جن میں امام یا ان کے اصحاب سے کوئی رائے منقول نہیں، وہ اس استنباط احکام میں اپنے امام کے منہاج کی پابندی کرتے ہیں، البتہ عرف پر مبنی مسائل میں بسا اوقات اپنے امام کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں، وہ ان مسائل کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان کے تئیں امام سے ان کا اختلاف دلیل وبرہان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ عرف وزمانہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اگر ان کے امام کو وہ صورت حال معلوم ہوتی جو ان کو اب معلوم ہوئی ہے تو وہ بھی وہی رائے قائم کرتے جو انہوں نے کی ہے، یہی وہ حضرات ہیں جن پر مذہب کی تحقیق اور قواعد مذہب کو ثابت ومستحکم کرنے اور مذہب کے متفرق مسائل کو یکجا کرنے میں اعتماد کیا جاتا ہے۔

د۔ مجتہدین مرجحین: یہ وہ حضرات ہیں جن کی ذمہ داری روایات میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینا ہے ان قواعد کی رعایت کرتے ہوئے جن کو متقدمین نے وضع کیا ہے، بعض علماء نے (ج) اور (د) کے دونوں طبقوں کو ایک ہی طبقہ مانا ہے۔

ھ۔ طبقۂ مُستدلین: یہ لوگ نہ تو استنباطِ احکام کرتے ہیں، اور نہ ہی کسی قول کو کسی قول پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن اقوال کے لئے دلائل فراہم کرتے ہیں اور ان امور کی وضاحت کرتے ہیں جن پر اقوال کا مدار ہے، اور حکم کی ترجیح یا انسب بالعمل کی وضاحت کے بغیر دلائل کے درمیان موازنہ کرتے ہیں۔

اگر آپ دقتِ نظر سے کام لیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ اس طبقہ کو سابقہ دونوں طبقوں سے کم اہمیت حاصل نہیں ہے، اس لئے یہ نا قابل فہم ہے کہ احکام کے لئے ان کے استدلال کا عمل ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے پر منتج نہ ہوتا ہو، اسی لئے بہتر یہ ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ یہ تینوں طبقے ایک دوسرے میں داخل ہیں۔

۳۲-مجتہدین مذہب یا اہل ترجیح یا مستدلین کے تینوں طبقوں میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل علماء ہیں:

حنفیہ میں: ابومنصور ماتریدی، ابوالحسن کرخی، جصاص رازی، ابوزید دبوسی، شمس الائمہ حلوانی اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ۔

مالکیہ میں: ابوسعید برادعی، لخمی، باجی، ابن رشد، مازری، ابن حاجب اور قرافی۔

شافعیہ میں: ابوسعید اصطخری، قفال کبیر شاشی، اور حجۃ الاسلام غزالی۔

حنابلہ میں: ابوبکر خلال، ابوالقاسم خرقی اور قاضی ابویعلی کبیر۔

مذکورہ حضرات کے احوال پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مقام ومرتبہ اور طبقات کی تعیین میں مؤرخین کا اختلاف ہے، لیکن ان کا اس پر اتفاق ہے کہ مسائل کی تحقیق واثبات میں ان کا کردار نا قابل انکار ہے، بلکہ ان مسائل کی بقا اور جڑیں مضبوط کرنے میں ان کا دوررس اثر رہا ہے۔

۳۳-مقلدین: ان کا اجتہاد میں کوئی حصہ نہیں رہا، بلکہ ان کا کام نقل کی قوت ہے، ان کے دو طبقے ہیں: طبقۂ حفاظ اور محض متبعین کا طبقہ۔

الف۔ طبقۂ حفاظ: یہ لوگ مذہب کے اکثر احکام وروایات سے واقف ہوتے ہیں، یہ نقل کے باب میں حجت ہیں، اجتہاد میں نہیں، پس وہ نقل روایت میں واضح ترین روایتوں کی نشان دہی میں اور باعتبار ترجیح قوی ترین روایت کو نقل کرنے میں حجت ہیں بغیر اس کے کہ اپنی طرف سے کوئی ترجیحی عمل کریں، ان کی شان میں ابن عابدین فرماتے ہیں: یہ لوگ اقوی، قوی، ضعیف اور ظاہر روایت، ظاہر مذہب اور نادر روایت کے درمیان فرق اور امتیاز کی قدرت رکھتے ہیں، جیسے قابل اعتبار متون کے مصنفین صاحب کنز، صاحب تنویر الابصار، صاحب وقایہ اور صاحب مجمع الانہر، ان حضرات کی شان یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں رد کردہ اقوال اور ضعیف روایات نقل نہیں کرتے، اس بنیاد پر ان کا کام روایتوں کے مابین ترجیح دینا نہیں بلکہ درجاتِ ترجیح کی شناخت اور مرجحین کے مدارج کے مطابق انہیں ترتیب دینا

ہے، یہ طبقہ نقل ترجیح میں دورائے بھی رکھتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض علماء ایک رائے کی دوسرے پر ترجیح نقل کرتے ہیں جب کہ دوسرے حضرات ان کے برعکس نقل کرتے ہیں اور مرجّحین کے اقوال میں سے ان کو اختیار کرتے ہیں جو ترجیحی حیثیت سے قوی ترین ہوں اور اصول مذہب میں اعتماد میں بڑھکر ہوں، یا ان اقوال کو اختیار کرتے ہیں جن کے قائلین کی تعداد زیادہ ہو یا اس قول کا قائل مذہب کے فقہاء کے درمیان زیادہ قابل اعتماد ہو۔

سابق علماء کی طرح انہیں بھی فتوی دینے کا حق حاصل ہے، لیکن پہلے والوں کی بہ نسبت محدود دائرہ میں، ان کے سلسلہ میں ابن عابدین فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف روایتوں میں راجح اور مرجوح کو جاننا اور ضعف و قوت کے اعتبار سے ان کی حیثیتوں کو پہچاننا ہی طالبانِ علم کی آخری آرزو ہوا کرتی ہے، اس لئے مفتی اور قاضی کے لئے ضروری ہے کہ خوب سوچ سمجھ کر جواب دے اور اٹکل سے کام نہ لے، تاکہ خدا کی حرام کردہ باتوں کو حلال، اور حلال کو حرام کرنے کے ذریعہ باری تعالی پر بہتان سے بچ سکے (۱)۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس طبقہ کے علمی کام کا حاصل جمع وتصنیف ہے، اور صحت نقل کے اعتبار سے (نہ کہ قوت دلیل کے اعتبار سے) اقوال مذہب کی ترتیب ہے۔

ب۔ **متبعین:** ان سے ہماری مراد وہ لوگ ہیں جو مذہب سے متعلق ساری باتوں میں دوسروں کی پیروی کرتے ہیں، چنانچہ اجتہاد، آراء کے درمیان ترجیح، استدلال اور نقل کے سلسلہ میں ترجیح اور اس کی درستگی وغیرہ کی بابت وہ اپنے پیش رو علماء کی پیروی کرتے ہیں، لہذا ان کا کام صرف ترجیح سے متعلق کتابوں کا سمجھنا ہے، اس لئے یہ ترجیح بین الروایات نہیں کرسکتے، اور ترجیح اور درجات ترجیح کی تمیز کے کسی باب میں ان کا علم مرجّحین کے درجہ کا نہیں ہوا کرتا، ان کے متعلق ابن عابدین لکھتے ہیں: یہ حضرات رطب و یابس میں فرق نہیں کرپاتے، اور نہ ہی دایاں بایاں کا امتیاز رکھتے ہیں، بلکہ شب میں لکڑی چننے والے کی طرح سب کچھ جمع کرلیتے ہیں، لہذا ان کی تقلید کرنے والے کی تباہی یقینی ہے۔

اخیر زمانوں میں اس طرح کے متبعین کی کثرت ہوچکی ہے، یہ لوگ کتابوں کی عبارتوں میں لگے رہتے ہیں، یہ کتابوں سے صرف معلومات حاصل کرتے ہیں اور جو کچھ حاصل کرتے ہیں اس کی دلیل معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ صرف یہ کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ "اس سلسلہ میں ایک قول ہے" چاہے اس قول کی کوئی قوی دلیل نہ ہو (۲)۔

اس جماعت کے دو مختلف اثرات سامنے آئے: ایک اچھا تھا جس کا تعلق قضاء سے تھا اس لئے کہ قضا کا کام

---

(۱) الفتاوی الخیریہ ۲/ ۳۳ طبع الامیریہ۔

(۲) رسم المفتی لابن عابدین، قدرے تغیر کے ساتھ۔

مذہب کے راجح قول ہی پر صحیح ہوتا ہے ، اور ان لوگوں کا کام ہی راجح مذہب کی پیروی ہے، اس طرح بغیر کسی افراط کے قضاء کا کام منضبط ہو جاتا ہے، اور جس زمانہ میں افکار میں انحراف پیدا ہو جائے اس میں قضاء کے کام کو مقید کرنا اور اس کے دائرۂ عمل کی تحدید ضروری ہوتی ہے، بلکہ صرف قضاء کے احکام کی پیروی ہی بہتر ہوتی ہے ۔

لیکن اس کا دوسرا اثر یہ مرتب ہوا کہ اس طرز عمل سے فقہائے متقدمین کے اقوال کو مقدس سمجھا جانے لگا، اور دلیل کی قوت کا لحاظ کئے بغیر اور اس بات کا لحاظ کئے بغیر کہ کتاب وسنت سے ان کے اقوال کس حد تک مربوط ہیں اور وہ اقوال کس حد تک قابل تنفیذ ہیں، خود ان کے اقوال کو حجت کا درجہ دیدیا گیا، اور معاملہ گڈمڈ ہوگیا، اس صورت حال نے ان لوگوں میں اپنا اثر دکھایا جو اپنے اعمال کے لئے وجہ جواز کی تلاش میں رہا کرتے ہیں، اور ریاکار و چاپلوس قسم کے لوگ اقوال شاذہ سے استشہاد کر کے اصحاب اثر واقتدار لوگوں کے غلط اعمال کو جائز ٹھہرانے میں تیزی دکھانے لگے، ان کے لئے بس اتنا کافی ہوتا ہے کہ بعض علماء نے ان کی رائے وعمل کو جائز قرار دیا ہے، خواہ اس قول کا (جس کو انہوں نے بطور دلیل اختیار کیا ہے) قائل کوئی بھی ہو، اس کی دلیل چاہے جیسی بھی ہو، بلکہ جس مذہب کی کتابوں میں یہ قول مدوّن ہے اس کے نزدیک اس کی صحت نقل وقوت جیسی بھی ہو اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی، پھر ہوتا یہ ہے کہ مذکورہ چاپلوس قسم کے لوگ کثرت علم کے اظہار اور اس پر فخر کے لئے ایسے شاذ اقوال کو مجلسوں میں خوب پھیلاتے ہیں، یہ صورت حال ان لوگوں کیلئے، اور ان کی تقلید کرنے والوں کے لئے، اور دین کے سلسلہ میں ان کی بات کو دلیل کے طور پر قبول کرنے والوں، اور ان کی حوصلہ افزائی کرنے والوں، سب ہی کے لئے باعث بربادی ہے (۱)۔

۳۴-مختلف ادوار اجتہاد میں، خواہ اجتہاد مطلق ہو یا مقید، بلکہ مختلف ادوار تقلید میں بھی فقہ سے شغل رکھنے والا کوئی ایسا آدمی ہمیں نہیں ملتا جس نے کسی حکم شرعی کے استنباط کے سلسلہ میں ادلہ شرعیہ کے علاوہ کسی اور دلیل کا سہارا لیا ہو، ان میں سے کسی نے رومی قانون (Roman Law) یا دیگر قوانین سے جو مسلمانوں کے ہاتھوں فتح کردہ ممالک میں رائج تھے، استفادہ کی کوئی کوشش نہیں کی۔

جو لوگ یہ شبہ پیدا کرتے ہیں کہ استنباط احکام میں ہمارے فقہاء نے رومی قانون کا سہارا لیا تھا، انہیں چاہئے کہ ہمیں کوئی ایک حکم ایسا بتادیں جس کے سلسلہ میں انہوں نے رومی قانون یا دیگر کسی قانون سے کسب فیض کیا ہو، کوئی حکم رومی قانون کے اشارات سے اگر کچھ مطابقت رکھتا بھی ہو تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اسی سے مستنبط ہے، بلکہ وہ حکم ان احکام میں سے ہے جن پر تمام فطرت ہائے سلیمہ متفق ہیں اور ان مسائل میں سے ہے جو زمانوں کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتے، اس طرح کے احکام اگر اسلامی فقہ میں موجود ہوں تو ان پر غور کرنے سے ہمیں معلوم ہوگا کہ ان کی بنیاد کسی شرعی دلیل پر ہے۔

---

(۱) موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱/ ۶۶، ۶۲، قدرے تغیر کے ساتھ شائع کردہ جمعیۃ الدراسات الاسلامیہ، زیر نگرانی شیخ محمد ابوزہرہ مرحوم۔

مذاہب فقہیہ کی بقا اور ان کا پھیلاؤ:

۳۵- گذشتہ سطروں میں یہ بات ہمیں معلوم ہو چکی ہے کہ کچھ فقہی مذاہب ایسے تھے جو اب مٹ گئے ہیں، اور کچھ ایسے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ باقی رہے بلکہ وہ ترقی بھی کرتے رہے، بعض مؤرخین کی رائے ہے کہ ان کی بقا و ترقی کی وجہ اقتدار و حکومت کی طاقت تھی۔

لیکن یہ بات علی العموم قابل قبول نہیں، ہوسکتا ہے کہ باقی ماندہ مذاہب کے بقا اور پھیلاؤ میں حکومت و اقتدار کا کچھ دخل ہو، لیکن یقیناً یہ دخل معمولی رہا ہوگا، اس لئے کہ سلطنت عباسی میں جس کے زیر نگیں تمام اسلامی علاقے تھے، قضاء حنفی فقہاء کے ہاتھ میں رہی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب حنفی کے ماننے والے شمالی افریقہ اور مصر میں بہت تھوڑے رہے، بلکہ ان دنوں بلاد فارس کی غالب اکثریت کا مذہب بھی شافعی تھا، اور اس وقت مذہب حنفی کا دائرۂ اثر عراق، ماوراء النہر کے علاقوں اور بلاد فارس کے کچھ حصوں تک محدود تھا، نیز خلافت عثمانیہ کا اقتدار اکثر اسلامی ممالک پر قائم رہا، اس کا سرکاری مذہب حنفی مسلک تھا، عثمانی قلمرو کے تمام علاقوں میں قضاء کا کام حنفی علماء کے سپرد رہا، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ تیونس کے دار السلطنت کے بعض ان خاندانوں کو چھوڑ کر جو در اصل ترکی نژاد ہیں، سارے شمالی افریقہ میں لوگ مالکی مذہب پر عمل پیرا ہیں، یہی حال مصر کا ہے، وہاں اکثر لوگ شافعی المذہب ہیں اور صعید مصر اور صوبۂ بحیرہ کے علاقوں میں مالکی المسلک ہیں، جب کہ حنفی مذہب کے ماننے والے بہت تھوڑے وہ لوگ ہیں جو یا تو ترک یا چرکسی نژاد ہیں یا منصب قضاء کے حصول کی خاطر انہوں نے حنفی مذہب اختیار کرلیا تھا، ہر چند کہ جامع ازہر میں تعلیمی حلقے اس مسلک کے طلبہ سے بھرے رہے لیکن مصر کے عام باشندے یا تو شافعی ہیں یا مالکی، لہذا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ کسی خاص مسلک کو مسلط کرنے میں حکومت و اقتدار کا دخل رہا؟

یہی بات جزیرہ نمائے عرب اور خلیجی علاقوں کے متعلق کہی جا سکتی ہے، یہ سارے ممالک خلافت عثمانیہ کے زیر نگیں رہے، اس کے باوجود وہاں کے باشندوں کا مسلک مالکی ہے یا حنبلی، اور کچھ لوگ شافعی بھی ہیں، اور بہت تھوڑے لوگوں کے استثناء کے ساتھ حنفی مذہب کا ان ممالک میں کوئی وجود نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی مسلک کی بقا اور پھیلاؤ کا اولین دار و مدار صاحب مذہب کے ساتھ لوگوں کے اعتماد و تیقن پر ہے، نیز صاحب مذہب کے شاگردوں کی قوت تاثیر اور مذہب کے پھیلانے اور اس کے مسائل کی تحقیق میں اور مسائل کو خوبصورت طور پر پیش کر کے ذہن و فکر کے قریب کر دینے کے لئے جہد مسلسل پر ہے۔

تقلید:

۳۶- دین کے کسی معاملہ میں کسی عالم کی تقلید کرنے والوں کو بعض لوگ بہت زیادہ مجروح کرتے رہتے ہیں، بلکہ

بعض لوگ تو مقلدین کو مشرکین سے تشبیہ دیتے ہیں کہ یہ لوگ بھی ان ہی کی طرح یہ کہتے ہیں: " إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَ نَا عَلٰى أُمَّةٍ وَّ إِنَّا عَلٰى آثَارِهِمْ مُهْتَدُوْنَ" (سورہ زخرف ر ۲۳) (ہم نے اپنے باپ داداؤں کو ایک طریقہ پر پایا ہے اور ہم بھی انہیں کے پیچھے پیچھے چلے جا رہے ہیں)۔

حق بات یہ ہے کہ دین کے بنیادی مسائل وعقائد جو بدیہی طور پر معلوم ہیں، ان میں کسی عالم کی تقلید کی کوئی گنجائش نہیں ہے خواہ اس کا مقام ومرتبہ کچھ ہی ہو، بلکہ صاحب شریعت کی طرف سے ان کے ثبوت کے تعلق سے مکمل اطمینان، خواہ اجمالی ہی اطمینان سہی، حاصل کرلینا ضروری ہے، البتہ وہ فروعی مسائل جن کے سلسلہ میں ادلۂ تفصیلیہ پر غور وخوض ضروری ہے، عوام کو ان دلائل پر غور وخوض کا مکلف کرنا اس درجہ دشوار ہوگا کہ زندگی استوار نہیں رہ سکے گی، کیونکہ اگر ہم نے ہر مسلمان کو اس کا مکلف کردیا کہ وہ ہر مسئلہ پر مجتہد کی طرح غور وخوض کرلیا کرے تو صنعتیں معطل ہو جائیں گی اور لوگوں کے مفادات ضائع ہو جائیں گے، اس سلسلہ میں درازکلامی سے بچتے ہوئے یہ کہنا کافی ہے کہ صحابہ کرام جو رسول اللہ ﷺ کی شہادت کے مطابق خیر القرون سے تعلق رکھتے تھے، سب کے سب مجتہد نہیں تھے بلکہ ان میں بھی مجتہدین کی تعداد بہت تھوڑی تھی، اور کثرت سے فتاوی دینے اور مسائل سے اشتغال رکھنے والے حضرات صحابہ بھی تیرہ سے زیادہ نہ تھے۔

مگر یہ کہ جو لوگ اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں، اجتہاد کے اسباب اور ان شرطوں کے پوری ہونے کے بعد جنہیں ہم انشاء اللہ اس موسوعہ کے اصولی ضمیمہ میں تفصیلاً ذکر کریں گے، انہیں اجتہاد کرنا چاہئے۔

عجیب بات یہ ہے کہ مذکورہ قسم کے لوگوں میں سے بعض غلو کرنے والے یہ تک بھی کہہ ڈالتے ہیں کہ کسی آدمی کے مجتہد ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ اس کے پاس قرآن پاک کا کوئی نسخہ، سنن ابی داؤد اور لغت کی کوئی کتاب موجود ہو، اگر اس کے پاس یہ مذکورہ تینوں چیزیں فراہم ہوں تو وہ اجتہاد کرسکتا ہے اور اس کو کسی امام کی تقلید کی ضرورت نہیں، اگر اس فریق کی یہ بات مان لی جائے کہ سنن ابی داؤد، لغت کی کوئی کتاب اور قرآن پاک کے ذریعہ ایک آدمی اجتہاد کرسکتا ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے سارے صحابہ مجتہد ہوتے، اس لئے کہ وہ یا تو خالص عرب تھے، یا خالص عربی فضا میں پلے ہوئے تھے، نیز انہوں نے قرآن پاک کے نزول کا زمانہ پایا تھا اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے قریب تھے، لہذا ان لوگوں کا یہ دعوی واقعات کی روشنی میں بالکل ہی غلط ہے، اور یہ کہنا کہ ظنی امور میں ائمہ کی تقلید شرک ہے اور ائمہ کو خدا کا درجہ دے دینا ہے، بے بنیاد بات ہے، اس لئے کہ پڑھے لکھے کی بات تو جانے دیجئے، کوئی ناخواندہ بھی ایسا نہیں جو یہ سمجھتا ہو کہ ائمہ کو تحلیل وتحریم کا وہ حق حاصل ہے جو اللہ سبحانہ وتعالی ہی کو حاصل ہے، بلکہ ائمہ کے سلسلہ میں ان کے اعتقاد کا خلاصہ یہ ہے کہ مثلاً یہ امام یا وہ امام اپنے علم اور دین کے اعتبار سے قابل اعتماد اور اللہ کے دین کے سلسلہ میں دیانت دار ہیں، قابل تہمت نہیں ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ اکثر وہ لوگ جو آج کل دعوائے

اجتہاد کرتے اور اس کی دعوت دیتے رہتے ہیں قرآن پاک کی کسی ایک آیت کوقرآن کریم سے دیکھ کربھی صحیح نہیں پڑھ سکتے، چہ جائے کہ وہ اس سے کوئی شرعی حکم نکال سکیں، کم سے کم جو بات مجتہد میں ہونی چاہئے وہ یہ ہے کہ وہ عربی زبان کی گہری واقفیت رکھتا ہو، ناسخ ومنسوخ کا علم رکھتا ہو اور عام وخاص ومطلق ومقید سے واقف ہو، اور اس کے علاوہ ان دیگر باتوں سے بھی جن کے لئے خاص قسم کی تیاری ضروری ہوتی ہے جو صرف ان تھوڑے لوگوں کو میسر آسکتی ہے جنہوں نے اس کے لئے اپنے آپ کو وقف کردیا ہو۔

۷ ۳- اس موقع سے یہ جاننا ضروری ہے کہ ایک مسلمان کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی عبادات ومعاملات میں کسی خاص مسلک کی پابندی کرے، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آئے اور کوئی مشکل پیش آئے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی ایسے شخص سے حکم شرعی دریافت کرے جس کے علم ودین پر اعتماد کیا جاسکتا ہو اور جس پر اس کا قلب مطمئن ہو، تقلید کی یہ گنجائش دین کی ان باتوں کے سلسلہ میں ہے جو بدیہی طور پر معلوم نہیں ہیں یعنی جو ضروریات دین میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ ضروریات دین میں کسی شخص کی صرف وہ بات مانی جائے گی جو مسلمانوں کے درمیان سلف سے خلف تک معروف ہو، مثلاً سود، یا شراب پینا، یا نماز کا چھوڑنا، یا اس کے بدلہ میں صدقہ دے دینے کی حلت کا خواہ کتنا ہی کوئی فتوی دے اس کا یہ فتوی قابل قبول نہ ہوگا، اور اس طرح کے لوگوں کا فتوی خدائے تعالی کے نزدیک بطور عذر پیش نہیں کیا جاسکتا۔

باب اجتہاد کی بندش:

۳۸- چھٹی صدی ہجری کے آغاز سے ہی بعض علماء نے باب اجتہاد کو بند کردینے کی دعوت دی، ان کی دلیل یہ تھی کہ پہلوں نے بعد والوں کے لئے اب کچھ بھی باقی نہیں چھوڑا ہے، اور ان کا استدلال یہ تھا کہ اب ہمتیں پست ہوچکی ہیں، لوگوں میں امانت داری باقی نہیں رہی، آمریت پسند حکام کا دوردورہ ہے، اور خدشہ یہ ہے کہ نا اہل لوگ خوف یا لالچ کی وجہ سے اجتہاد کا شغل نہ اختیار کرلیں، اس لئے سد ذرائع کے طور پر انہوں نے باب اجتہاد کے بند کردینے کا فتوی دے دیا، اور بعض ایسے لوگ جنہوں نے سلف کے آراء کی مخالفت کی عوام وخواص کے غصہ کا نشانہ بنے، اس کے باوجود وقتاً فوقتاً ایسے لوگ سامنے آتے رہے جنہوں نے اجتہاد کا دعوی کیا یا ان کے مجتہد ہونے کا دعوی کیا گیا، اور انہوں نے کچھ قابل ذکر اجتہادات کئے بھی، جیسے ابن تیمیہ، ان کے شاگرد ابن قیم، اور کمال ابن ہمام جو حنفی المسلک تھے وغیرہ، آخر الذکر کے بھی کچھ ایسے اجتہادات ہیں جن میں انہوں نے مسلک حنفی کے حدود سے باہر قدم رکھا، اسی طرح کے لوگوں میں صاحب "جمع الجوامع" تاج الدین سبکی اور ان کے والد (تقی الدین سبکی) ہیں، لیکن بہرصورت ان لوگوں کا اجتہاد، ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے یا کسی ایسے نئے مسئلہ کے حل کے دائرہ سے باہر نہیں جسے ائمہ متقدمین نے نہیں چھیڑا تھا۔

لیکن ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ امت میں کچھ ایسے صاحب اختصاص علماء ضرور ہونے چاہئیں جن کو کتاب وسنت، اجماع کے مواقع، صحابہ وتابعین اور ان کے بعد والوں کے فتاوی کا بخوبی علم ہو، نیز انہیں عربی زبان کی مہارت ہو جس زبان میں قرآن پاک نازل ہوا اور اس میں سنت کی تدوین ہوئی، اس سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ وہ لوگ صراط مستقیم کے راہی ہوں، اللہ کے سلسلہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں نہ لاتے ہوں، تا کہ امت پیش آمدہ مسائل وواقعات کے سلسلہ میں ان سے رجوع کر سکے، اور اجتہاد کا دروازہ اس طرح چوپٹ نہ کھولا جائے کہ اس میں وہ لوگ بھی در آنے کی کوشش کریں جو قرآن پاک کی ایک آیت دیکھ کر بھی اچھی طرح پڑھ نہیں سکتے، نیز یہ کہ وہ ایک موضوع کی متفرق چیزوں کو اکٹھا کر کے ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے سے بھی قاصر ہیں۔

جن لوگوں نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کا فتوی دیا انہیں درحقیقت یہی فکر دامن گیر تھی کہ مذکورہ قسم کے لوگ اجتہاد کا دعوی کرنے لگیں گے اور خدائے تعالی پر بہتان تراشی کرتے ہوئے بلا دلیل وبنیاد کسی چیز کو حلال اور کسی چیز کو حرام کریں گے، کیونکہ ان کا مقصد محض حکام کی خوشنودی ہوگی، بعض مدعیان اجتہاد کو ہم نے دیکھا ہے کہ جب ان کو یہ خیال ہوتا ہے کہ فلاں فلاں بات کا قائل ہونا ان کے آقاؤں کو خوش کر سکتا ہے تو وہ ان کی طلب سے پہلے ہی ان باتوں کے قائل ہونے کا اظہار کر گذرتے ہیں، پھر حکام ان مدعیان اجتہاد کے فتاوی کا سہارا لینے لگتے ہیں، چنانچہ ہمارے زمانہ میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو تجارتی قرضوں پر سود کی حلت کے اور عام ضروریات میں صرف کیلئے حاصل کردہ قرض کے سود کی حرمت کے قائل ہیں، بلکہ بعض تو علی العموم سود کے حلال ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کے بقول مصلحت اس پر عمل کرنے کی متقاضی ہے، ان میں سے بعض لوگ تحدید نسل کی غرض سے اسقاط حمل کا فتوی دے چکے ہیں، اس لئے کہ بعض حکام کی یہی رائے ہے، چنانچہ یہ لوگ اسے فیملی پلاننگ کا نام دیتے ہیں، ان میں سے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ حدود کا اجراء صرف ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو حد کو واجب کرنے والے کسی جرم کے عادی بن جائیں، اسی طرح ان میں طرح طرح کے اور عجیب وغریب فتوی دینے والے لوگ موجود ہیں، بہرصورت اسی طرح کے لوگوں کے پیش نظر صاحب ورع علماء نے اجتہاد کے دروازہ کی بندش کا فتوی دیا، لیکن ہماری رائے ہے کہ اجتہاد کی بالکلیہ حرمت اور اس کے دروازہ کی علی الاطلاق بندش کا فتوی شریعت کی تصریح اور اس کی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے، بلکہ صحیح نظریہ یہ ہوگا کہ اس کو مباح بلکہ شرائط کے پائے جانے کے وقت واجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ امت کو ان نئے واقعات کے سلسلہ میں شرعی احکام کی جانکاری کی ضرورت ہے جو پہلے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے۔

اجتہاد کے سرچشمے:

۳۹- گذشتہ صفحات میں ہم نے بتایا ہے کہ سارے علمائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم صرف خدا کا چلے گا اور اسی کو

احکام صادر کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا اتمام ہی احکام کا سر چشمہ۔ بواسطۂ وحی۔ اللہ تعالی کی ذات ہے۔

وحی کی دو قسمیں ہیں: وحی متلو اور وہ قرآن کریم ہے، اور وحی غیر متلو اور وہ سنت نبویہ مطہرہ ہے، اس لئے کہ آں حضرت ﷺ چونکہ اللہ کے رسول تھے اس لئے آپ جو کچھ فرماتے تھے اس کا سر چشمہ ہوائے نفس نہیں بلکہ وحی الٰہی ہوا کرتا تھا۔

اس سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ سارے احکام کا سر چشمہ براہ راست کتاب وسنت ہیں، لیکن اجماع اگر واقع ہو جائے تو وہ خدائے کریم کے حکم ہی کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے کہ پوری امت ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی، رہا قیاس تو وہ بھی (ان لوگوں کے نزدیک جو قیاس کو حجت مانتے ہیں) مجتہد کی رائے کے مطابق حکم الٰہی کو ہی ظاہر کرتا ہے، اور قیاس صحیح کے شرائط کے پائے جانے کی صورت میں اس رائے سے استدلال جائز ہے، خواہ ہم یہ مانیں کہ حق میں تعدد نہیں ہوتا یا یہ کہیں کہ ہوتا ہے۔

اصولی ضمیمہ میں انشاء اللہ تفصیل سے اس مسئلہ کی وضاحت کی جائے گی، لیکن ہم یہاں فوری طور پر دو مسئلوں کا تذکرہ کریں گے جن کے متعلق ان دنوں بہت گفتگو ہو رہی ہے:

الف- پہلا مسئلہ: سنت سے متعلق:

۴۰- بعض لوگوں نے یہ مسئلہ اٹھایا ہے کہ حدیث تشریع کا سر چشمہ نہیں ہے، یہ لوگ اپنے کو اہل قرآن کہتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ہمارا پیشوا قرآن ہے، ہم اس کے حلال کو حلال اور حرام کو حرام مانیں گے، ان کے بقول سنت میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے جھوٹی حدیثیں ملا دی گئی ہیں، یہ لوگ اس جماعت کی ایک کڑی ہیں جن کے متعلق حضور ﷺ نے ہمیں پیشگی خبر دے دی تھی، چنانچہ احمد، ابوداؤد اور حاکم نے سند صحیح کے ساتھ حضرت مقدامؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يوشك أن يقعد الرجل متكئاً على أريكته يحدّث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ، ألا وإن ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله**" (عنقریب ایک آدمی اپنی مسہری پر ٹیک لگائے بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے میری کوئی حدیث بیان کی جائے گی تو وہ یہ کہے گا کہ ہمارے تمہارے درمیان کتاب اللہ ہے، اس میں جو چیزیں حلال کی گئی ہیں اسے ہم حلال سمجھیں گے، اور جو حرام کی گئی ہیں اسے حرام سمجھیں گے، خوب سمجھ لو کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے وہ بالکل اسی طرح حرام ہے جس طرح خدا کی حرام کردہ چیزیں)(۱)۔

---

(۱) الفتح الکبیر ۳/ ۴۳۸، الفاظ کے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت ترمذی نے بھی کی ہے اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن الترمذی بشرح ابن العربی ۱۰/ ۱۳۲ طبع الصاوی)۔

یہ لوگ ''اہل قرآن'' نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ قرآن کریم نے تو تقریباً ایک سو آیتوں میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے اور رسول کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت قرار دیا ہے: "مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظاً'' (سورۂ نساء ۸۰) (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی اور جو کوئی روگردانی کرلے سو ہم نے آپ کو ان پر نگراں کر کے نہیں بھیجا ہے)۔

اس سے زیادہ یہ کہ قرآن پاک نے، جس پر عمل پیرا ہونے کے یہ لوگ دعویدار ہیں، رسول اللہ ﷺ کی اطاعت سے انکار کرنے والے اور آپ کے فیصلہ کو نامنظور کرنے والے کو خارج از ایمان قرار دیا ہے: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْماً'' (سورۂ نساء ۶۵) (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حَکَم نہ بنالیں، اور پھر جو فیصلہ آپ کردیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کرلیں)۔

اور ان کی یہ بات کہ سنت میں بہت سی جھوٹی اور موضوع حدیثیں ملادی گئی ہیں، بالکل ہی ناقابل التفات ہے، اسلئے کہ اس امت کے علماء نے سنت رسول ﷺ کو ہر طرح کی ملاوٹ سے پاک کرنے کے لئے غایت درجہ محنت کی ہے، اور کسی راوی کی سچائی میں شک یا اس کے حق میں سہو کے احتمال کو حدیث کے رد کردینے کا سبب قرار دیا ہے، اس امت کے دشمنوں کو بھی اعتراف ہے کہ اس کی طرح کسی امت نے سند اور اخبار و احادیث (خصوصاً جو حضور ﷺ سے مروی ہیں) کی چھان پھٹک پر توجہ نہیں دی ہے، حدیث پر عمل کے لئے صرف یہ غلبہ ظن کافی ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنی دعوت دوسروں تک پہنچانے کے لئے بسا اوقات اپنے کسی ایک صحابی کو بھیجنے پر اکتفا کرتے تھے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ خبر واحد کی سچائی کا اگر غالب گمان ہو تو اس پر عمل ضروری ہوگا۔

ہم ان لوگوں سے پوچھتے ہیں کہ نماز کی کیفیت، پنجوقتہ نمازوں کی فرضیت، زکوۃ کے نصاب، حج کے احکام اور اس کے علاوہ دیگر وہ بہت سارے احکام جن کا جاننا سنت ہی پر موقوف ہے قرآن پاک میں وہ آیتیں کہاں ہیں جو ان کو واضح کریں۔

ایک دوسرا فرقہ بھی ہے جو پہلے فرقہ سے کم خطرناک نہیں ہے، اس کا کہنا ہے کہ عبادات کے تعلق سے ہم سنت کو قانون سازی کے سرچشمہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، لیکن امور دنیا سے متعلق قوانین و احکام کے سلسلہ میں وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہے، یہ لوگ اس سلسلہ میں ایک کمزور شبہ سے استنادکرتے ہیں، یعنی تابیر نخل (درخت خرما کو گابھا دینے) کے واقعہ سے، جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو انہوں

نے دیکھا کہ مدینہ والے کھجور کے درخت کو گابھا دیتے ہیں، یعنی درخت خرما کے مادہ کو نر کے شگوفہ سے جوڑ دیتے ہیں، آپ ﷺ نے یہ صورت حال دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم لوگ ایسا نہ کرو تو بھی ٹھیک رہے گا، چنانچہ انہوں نے آپ ﷺ کے فرمان پر عمل کیا لیکن درختوں نے ردی کھجور دیئے، آپ ﷺ کا ان لوگوں کے پاس سے گذر ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہ درخت ایسے کیوں ہو گئے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ آپ ﷺ نے ہی تو تابیر سے منع فرمادیا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "أنتم أعلم بأمر دنیاکم" (۱) (تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات سے زیادہ واقف ہو)۔

اس خبر سے اگر کوئی بات معلوم ہوتی ہے تو صرف یہ کہ ایسے دنیوی معاملات جن کا تعلق حلال وحرام یا صحت وفساد کے اعتبار سے اسلامی شریعت سے نہیں، بلکہ ان کا تعلق تجرباتی امور سے ہے، ایسے امور اپنے رب کی طرف سے پیغامبر ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ ﷺ کے مشن میں داخل نہیں ہیں، بلکہ مذکورہ حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ اس طرح کے معاملات تجربہ کے تابع ہوا کرتے ہیں، حضور ﷺ نے اس حدیث کے ذریعہ نمونہ بن کر ہمیں اس پر آمادہ کیا ہے کہ وہ معاملات جو کلی طور پر دنیوی ہیں اور ان کا تعلق اسلامی قانون سے نہیں ہے ان کے سلسلہ میں مفید ومناسب کو معلوم کرنے کے لئے ہمیں جستجو کرنی چاہئے، اس واقعہ کے درمیان اور اس بات کے درمیان بہت فرق ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے یہ وارد ہو کہ یہ حلال یا حرام ہے، یا یہ مسئلہ مستوجب سزا ہے یا نہیں ہے، یا یہ بیع صحیح ہے یا نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملات حضور ﷺ کے خاص فرائض منصبی سے تعلق رکھتے ہیں جن کی اطاعت کو اللہ تعالی نے ہمارے اوپر ان تمام امور میں فرض قرار دیا ہے جن کو آپ ﷺ حق تعالی کی طرف سے ہم تک پہنچاتے ہیں۔

ب- دوسرا مسئلہ:

۱۴- آج کل وقتاً فوقتاً اسلامی قانون سازی میں مصلحت کو بنیاد بنانے کی بات اٹھتی رہتی ہے، **دلیل** اس سلسلہ میں یہ دی جاتی ہے کہ اسلامی شریعت چونکہ انسانیت کی فلاح وبہبود ہی کیلئے اتری ہے، اس لئے جو بات فلاح وبہبود کی ہو اس پر ہمیں عمل کرنا چاہئے، اور جو باعث نقصان ہو اس سے ہمیں اعراض کرنا چاہئے، لیکن یہ ایسی حق بات ہے جس

---

(۱) حدیث کی روایت امام مسلم نے مختلف الفاظ سے کی ہے ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما أظن ذلک (یعني التلقیح) یغني شیئاً" (میں نہیں سمجھتا کہ یہ یعنی تابیر نخل کچھ فائدے دے سکتا ہے)، راوی کا کہنا ہے کہ یہ بات لوگوں کو بتائی گئی تو انہوں نے کھجوروں کے درختوں کو گابھا دینا چھوڑ دیا، لیکن حضور ﷺ کو (اس عمل کے چھوڑ دینے سے رونما ہونے والے نقصانات کی) خبر دی گئی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إن کان ینفعهم ذلک فلیصنعوه فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذني بالظن، ولکن إذا حدثتکم عن الله شیئاً فخذوا به، فإني لن أکذب علی الله عزّ وجلّ" (اگر یہ عمل ان کے لئے مفید تھا تو انہیں اسے کرتے رہنا چاہئے، اس لئے کہ میں نے محض ایک خیال کی بنیاد پر یہ بات کہی تھی، لہذا تم لوگ میرے خیال کے سلسلہ میں میری گرفت مت کرو، لیکن اگر میں اللہ کی طرف سے کوئی بات تم لوگوں سے بیان کروں تو اس پر عمل کیا کرو، اس لئے کہ میں خدا کی طرف کوئی غلط بات منسوب نہیں کر سکتا) (صحیح مسلم ۴/ ۱۸۳۵-۱۸۳۶، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، طبع عیسی الحلبی)۔

سے باطل کا ارادہ کیا گیا ہے، اسلئے کہ اسلامی شریعت میں کلی طور پر خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے، انسانوں کی مصلحت کی ہی رعایت کی گئی ہے، لیکن ''مصلحت'' ہے کیا؟ کیا مصلحت یہ ہے کہ خواہشات کا ساتھ دیا جائے اور بے لگام لوگوں کو خوش کیا جائے؟ یا حقیقی مصلحت وہ ہے جس سے لوگوں کے معاملات میں استواری پیدا ہوتی ہے؟ پھر یہ کہ حقیقی اور موہوم مصلحتوں کے مابین ہم کس طرح خط کھینچ سکتے ہیں؟

علم وتجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں، کسی بات کو ایک آدمی پسند اور اسی کو دوسرا آدمی ناپسند کرتا ہے، اور جس کو دوسرا ناپسند کرتا ہے پہلے شخص کی وہی عین پسند ہوتی ہے، جو شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اس میں اس کو صرف بھلائی اور مصلحت ہی کا پہلو نظر آتا ہے جب کہ ناپسند کرنے والے شخص کو صرف برائی اور نقصان کا پہلو نظر آتا ہے، عربی کے شاعر نے کتنی سچی بات کہہ دی ہے:

و عين الرضا عن كل عيب كليلة   كما أن عين السخط تبدی المساويا

(رضامندی کی نگاہ سارے عیوب سے اندھی ہوتی ہے، جب کہ چشم عداوت کو صرف برائیاں نظر آتی ہیں)۔

خدائے تعالی کی حکمت ہے کہ اس دنیا میں خیر وشر ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں، اس لئے ایک مصلحت کو دوسری پر، یا ایک برائی کو دوسری برائی پر ترجیح دینے یا نقصانات کا مفادات سے موازنہ کر کے ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا عمل اس بات کا متقاضی ہے کہ اس سلسلہ میں دارومدار ایسی ذات ہو جو خواہشات واغراض سے منزہ ہو، اور ایسی ذات صرف خدائے تعالی ہی کی ذات ہے، اس لئے کہ وہ سارے جہاں سے بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لئے آسانی ہی چاہتا ہے اور دشواری نہیں چاہتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مصالح تین ہیں: ایک مصلحت وہ ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اس کے باوجود کہ اس میں کچھ معمولی نقصانات بھی ہیں، اس لئے کہ اس میں خیر کا پہلو راجح تر ہے، جیسے روزہ کی مصلحت کہ اس میں کچھ مشقتیں بھی ہیں، اور جیسے جہاد کی مصلحت کہ اس میں مال اور جان دونوں ہی لگتے ہیں، اسی طرح کی بات حج وغیرہ کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔

بعض مصلحتیں ایسی ہیں جن کو شارع نے پورے طور پر مسترد کر دیا ہے کیونکہ ان میں نقصانات زیادہ اور فائدے کم ہیں، جیسے شراب وجوے کی مصلحت، ارشاد باری تعالی ہے: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" (سورۂ بقرہ/ ۲۱۹) (لوگ آپ سے شراب اور قمار کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)، اور جیسے ربا کی مصلحت، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اس کی تمام صورتوں اور شکلوں کو حرام کر دیا ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (سورۂ بقرہ/ ۲۷۵) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، اور اسی طرح ارشاد باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ

الرِّبَا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ، فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُ وْسُ أَمْوَالِكُمْ لَاتَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" (سورۂ بقرہ/ ۲۷۸، ۲۷۹) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرواور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو لیکن تم نے ایسا نہ کیا تو خبر دار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے، اور اگر تم توبہ کرلوگے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم کسی پر ظلم کروگے اور نہ تم پر کسی کا ظلم ہوگا)۔

اور کچھ مصالح ایسی بھی ہیں کہ شارع نے ان کے بارے میں سکوت کیا ہے، چنانچہ نہ تو ان کا اعتبار کیا ہے اور نہ ہی خصوصیت سے ان کو صراحۃً مسترد کیا ہے، اس طرح کے مصالح کی تعیین صرف ان حضرات کا کام ہے جن کو فقہی بصیرت وگہرائی حاصل ہو اور ان کو کسی طرح کا لالچ یا خوف دامنگیر نہ ہو، پھر یہ کہ اس سلسلہ میں قطعی فیصلہ کا حق جماعت کو ہوگا افراد کو نہیں، نیز ان مصالح کا تجربہ کے تابع ہونا شرط ہے کیونکہ اس طرح کے مصالح زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں بلکہ ملکوں کے اختلاف سے بھی وہ مختلف ہو جایا کرتے ہیں۔

فقہ کی تقسیمیں:

فقہ کی مختلف اعتبار سے مختلف قسمیں ہیں، ہم یہاں ذیل کی تقسیموں پر اکتفاء کرتے ہیں:

الف- دلائل کے اعتبار سے فقہی مسائل کی تقسیم:

۴۲- اس اعتبار سے فقہ کی دو قسمیں ہیں:

ایک فقہ وہ ہے جس کی بنیاد ان دلائل پر ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ بھی ہیں، جیسے نماز، زکاۃ، روزہ اور حج کی صاحب استطاعت پر فرضیت، اور سود وزنا نیز شراب پینے کی حرمت اور پاکیزہ رزق کی اباحت۔

دوسری قسم کا فقہ وہ ہے جس کی بنیاد ظنی دلائل پر ہے، جیسے مسح رأس کے مقدار کی تعیین، نماز میں متعین قراءت کی مقدار، اور حیض والی مطلقہ کی عدت کی تعیین کہ طہر سے ہوگی یا حیض سے، اور یہ کہ کیا خلوت صحیحہ مکمل مہر اور عدت کو واجب کرتی ہے؟ اور اس کے علاوہ دیگر مسائل۔

اور جیسا کہ پچھلے صفحات میں ذکر کیا گیا کہ وہ احکام جو ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہیں جو دین میں بدیہی طور پر معلوم ہیں، علمائے اصول کے نزدیک وہ فقہ میں داخل نہیں ہیں گو کہ وہ فقہاء کے نزدیک فقہ میں داخل ہیں۔

ب- موضوعات کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم:

۴۳- چوں کہ علم فقہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ بندوں کے افعال کے سلسلہ میں خدائے تعالیٰ کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں خواہ وہ احکام اقتضائی (یعنی مطالبہ والے) ہوں یا تخییری (یعنی اختیار والے) ہوں یا وضعی (یعنی کسی

دوسرے حکم کیلئے محرک وغیرہ) ہوں، اس اعتبار سے علم فقہ بندوں سے صادر ہونے والے سارے افعال کا احاطہ کرلیتا ہے، اور اس طرح اس کے موضوعات بھی متعدد ہیں، چنانچہ وہ احکام جو اللہ کے ساتھ بندے کے تعلق کو مربوط و مضبوط کرتے ہیں انہیں عبادات کہا گیا ہے، چاہے یہ عبادتیں صرف بدنی ہوں جیسے نماز و روزہ، یا خالص مالی ہوں جیسے زکاۃ، یا بدنی اور مالی دونوں ہوں جیسے حج، اور وہ احکام جو خاندان کو مربوط و منظم کرتے ہیں یعنی شادی، طلاق، نفقہ، پرورش، ولایت، نسب وغیرہ، ان چیزوں سے متعلق احکام کو اس وقت عائلی فقہ (پرسنل لا) کہا جاتا ہے، علماء نے انہیں احکام سے وصیت اور وراثت کو بھی جوڑ دیا ہے کیونکہ ان کا عائلی احکام سے گہرا تعلق ہے۔

اور وہ احکام جو لوگوں کے معاملات کی تنظیم کرتے ہیں، جیسے خرید فروخت اور شرکت (اس کی تمام شکلوں کے ساتھ)، رہن، کفالت، وکالت، ہبہ، عاریت، کرایہ داری وغیرہ کو اس وقت شہری (دیوانی) یا تجارتی قانون کہا جاتا ہے۔

اور وہ احکام جو قضاء کو اور اس کے متعلقات یعنی دعوی وثبوت وغیرہ کے ذرائع کو منظم کرتے ہیں، انہیں قانون مقدمات (مرافعات) کہا گیا ہے۔

اور وہ احکام جو محکوم کے ساتھ حاکم کے تعلقات، اور حاکم کے ساتھ محکوم کے تعلقات کو استوار کرتے ہیں، انہیں اس وقت دستوری قانون کہا جاتا ہے۔

اور وہ احکام جو امن و جنگ کی حالت میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کو استوار کرتے ہیں انہیں فقہائے متقدمین "سیَر" کہتے تھے، لیکن عصر حاضر کے فقہاء انہیں بین الاقوامی قانون کہتے ہیں۔

اور وہ احکام جو خورد ونوش اور پہننے اوڑھنے اور رہن سہن کے بارے میں بندوں کے اعمال سے متعلق ہیں انہیں فقہاء نے "حظر و اباحت کے مسائل" کا نام دیا ہے۔

اور وہ احکام جو جرائم اور سزاؤں کی تعیین کرتے ہیں انہیں ہمارے فقہاء متقدمین حدود و جنایات اور تعزیرات کہا کرتے تھے، لیکن عصر حاضر کے فقہاء نے انہیں "قانون جزائی" یا "قانون جنائی" کا نام دیا ہے۔

اس مختصر سے بیان سے یہ بات بخوبی عیاں ہوگئی کہ فقہ انسان سے متعلق ساری باتوں کا احاطہ کرتی ہے، لہذا بعض لوگوں کے دعوی کے مطابق اس کا عمل دخل اللہ کے ساتھ بندے کے تعلق کی تنظیم کے دائرہ میں محدود نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، پس جو شخص ایسی رائے رکھتا ہو وہ یا تو علم فقہ اور اس کے موضوعات سے بالکلیہ ناآشنا ہے یا دانستہ اس سے بے خبری کا اظہار کرتا ہے۔

ج - حکمت کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم:

۴۴ - احکام فقہ اس اعتبار سے کہ ان کی تشریع کی حکمت معلوم ومدرک ہے یا نہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم : ایسے احکام کی ہے جن کا مقصد سمجھ میں آجاتا ہے، انہیں کبھی احکام معللہ (یعنی وہ احکام جن کی علت معلوم ہے) کہا جاتا ہے، ان احکام کی تشریع کی حکمت یا تو اس لئے معلوم ہو جاتی ہے کہ نصوص میں حکمت کی صراحت ہوتی ہے یا نصوص سے حکمت کا استنباط آسان ہوتا ہے، شرعی قانون میں اس طرح کے مسائل کی تعداد زیادہ ہے، اس لئے کہ:

لم یمتحنا بما تعیی العقول به حرصا علینا فلم نَرْتَبْ و لم نَهِم

(ہماری رعایت میں اس نے (باری تعالیٰ نے) عقلوں کو عاجز کردینے والے احکام کے ذریعہ ہمارا امتحان نہیں لیا، چنانچہ نہ تو ہمیں شک وشبہ سے دوچار ہونا پڑا اور نہ ہم حیران ہوئے)۔

جیسے نماز، زکاۃ، اور حج کی فی الجملہ مشروعیت اور جیسے نکاح میں مہر، اور طلاق وو فات میں عدت کے وجوب، اور بیوی، اولاد اور اقارب کے لئے نفقہ کے وجوب کی مشروعیت، اور جیسے ازدواجی زندگی کے پیچیدہ ہوجانے کے وقت طلاق کی مشروعیت اور اس طرح کے ہزاروں فقہی مسائل۔

دوسری قسم : احکام تعبدی کی ہے، یہ وہ احکام ہیں جن میں عمل اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کے درمیان مناسبت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، جیسے نمازوں کی تعداد، رکعتوں کی تعداد اور حج کے اکثر اعمال، اور خدائے تعالیٰ کی رحمت ہے کہ اس طرح کے احکام ان احکام کی بہ نسبت تھوڑے ہیں جن کی علت معلوم کی جاسکتی ہے۔

اس طرح کے تعبدی احکام کی مشروعیت کے ذریعہ بندوں کا امتحان لیا گیا ہے کہ آیا وہ واقعتاً مؤمن ہیں؟ اس جگہ یہ جاننا ضروری ہے کہ شریعت نے اپنے اصول وفروع میں کوئی ایسی بات نہیں بتائی ہے جو عقل انسانی کیلئے قابل قبول نہ ہو، لیکن وہ بسا اوقات ایسے احکام بیان کرتی ہے جنہیں عقل انسانی سمجھ نہیں پاتی، اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اس لئے اگر ایک انسان عقلی طور پر اس بات سے مطمئن ہوجائے کہ خدا موجود ہے، اور یہ کہ وہ حکیم ہے، اور تنہا وہی مستحق ربوبیت ہے، اور اپنے مشاہدہ میں آنے والے معجزات ودلائل کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی سچائی اور خدا کی طرف سے آپ کے پیغمبر ہونے پر عقلی طور پر مطمئن ہوجائے، تو اس نے اپنے اِس اطمینان کے ذریعہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے حاکمیت وربوبیت کا اقرار کرلیا اور اپنے بندہ ہونے کا اعتراف کرلیا، اب اگر اس کو کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ کہنے لگے کہ میں اس وقت تک تعمیل حکم نہیں کروں گا جب تک کہ امر ونہی کی حکمت نہ معلوم کرلوں، تو وہ اللہ اور رسول پر ایمان لانے کے اپنے دعوی کو خود ہی جھٹلانے والا ہوگا، یہ اس لئے کہ عقل کے ادراک کی ایک متعین حد ہے جیسا کہ حواس کے عمل کی ایک حد ہے اور اس حد سے آگے حواس کام نہیں کرپاتے۔

خدائے تعالیٰ کے تعبدی احکام سے سرکشی کرنے والے کی مثال اس مریض کی ہے جو کسی ماہر فن اور معتمد طبیب کے

پاس جائے، وہ اس کے لئے مختلف قسم کی دوائیں تجویز کردے اور بتادے کہ فلاں دوا کھانے سے پہلے، فلاں دوا کھانے کے درمیان، اور فلاں دوا کھانے کے بعد لینی ہے اور دوا لینے کی مقدار بھی مختلف بتادے، اب مریض طبیب سے کہے کہ جب تک آپ مجھ سے یہ حکمت نہ بیان کردیں کہ فلاں دوا کھانے سے قبل، فلاں کھانے کے بعد اور فلاں کھانے کے دوران کیوں لی جائے گی، اور یہ کہ بعض دواؤں کی خوراک زیادہ اور بعض کی کم کیوں ہے؟ میں آپ کی دوا استعمال نہیں کروں گا۔

آپ ہی بتائیے کہ کیا اس مریض کو اپنے ڈاکٹر پر واقعۃً اعتماد ہے؟ یہی حال اس شخص کا ہے جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان کا دعوی کرتا ہے اور پھر جن احکام کی حکمت اس کی سمجھ میں نہیں آتی ان سے سرتابی کرتا ہے، اس لئے کہ مومن برحق کا شیوہ یہ ہے کہ جب بھی اس کو کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم کیا جاتا ہے تو فوراً وہ سمع وطاعت کے لئے تیار ہو جاتا ہے، خصوصاً اس کے بعد کہ ہم نے ابھی بتایا کہ شریعت اسلامی میں ایسے احکام مطلقاً نہیں جنہیں عقل سلیم قبول نہ کرے، اور کسی چیز کا نہ جاننا اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی، چنانچہ بہت سے احکام ایسے ہیں کہ ماضی میں ان کی حکمت ہم سے مخفی رہی پھر ان کی زبردست حکمت ہمارے اوپر واضح ہوگئی، چنانچہ لحم خنزیر کی حرمت کی حکمت سے بہت سے لوگ نا آشنا تھے، پھر ہمارے اوپر وہ خبیث امراض وصفات منکشف ہو گئے جو اس پلید جانور میں موجود ہیں اور جن سے خدائے کریم نے اسلامی معاشرہ کو بچانا چاہا ہے، اسی طرح کی بات کتے کے جوٹھے برتن کو سات مرتبہ دھونے، جن میں ایک مرتبہ مٹی سے دھونا بھی شامل ہے، کے سلسلہ میں کہی جاتی ہے، اس کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جن کے اسرار ورموز رفتہ رفتہ ہم پر عیاں ہو رہے ہیں اگر چہ آج تک وہ ہم پر مخفی رہے۔

موسوعہ فقہیہ کا تعارف

فقہ کو پیش کرنے کا نیا انداز اور اجتماعی تدوین:

۴۵ - فقہ اسلامی جس طرح اپنی نشو ونما میں مختلف ادوار سے گذرا اسی طرح اپنی تدوین کے سفر میں بھی مختلف مراحل سے گذرا ہے، یہاں بس اتنا اشارہ کرنے کی گنجائش ہے کہ ابتداءً فقہ کی تدوین حدیث وآثار سے مخلوط ہو کر ہوئی، پھر اس نے ان امالی ومسائل اور ان جوامع کی صورت اختیار کی جن میں اصول ومبادی سے زیادہ فروع وجزئیات پر توجہ مرکوز ہوا کرتی تھی، اس کے بعد مدوّن فقہی مجموعے اور مفصل بنیادی کتابوں کی تالیف عمل میں آئی جن کے ذریعہ مذاہب فقہ کو ناپید ہونے سے محفوظ رکھا گیا، اس کے بعد فقہ کے موضوع پر تصنیف نے خالص فنی وعلمی اسلوب اختیار کیا، جس میں ترتیب مختلف ہوتی اور نو آموزوں کے لئے اس کی عبارت پیچیدہ ہوتی تھی، اور ایسے ''متون'' سامنے

آئے جن کی وضاحت کے لئے ایسی شرحیں اور حواشی لکھنے پڑے جن کی عبارت اتنی مختصر اور اسلوب اتنا مشکل تھا کہ فن سے خاص اشتغال رکھنے والے حضرات کے علاوہ دیگر لوگ ان سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکے، بلکہ بسا اوقات ایک شخص کی مہارت صرف ایک مذہب تک محدود رہتی اور دوسرے مذہب کی اس کو کچھ خبر نہ ہوتی، کیونکہ ہر مذہب والے اپنے مذہب کے مطالعہ، اس میں فتوی دینے اور تالیف کرنے کے لئے کچھ خاص اصول اور رموز واصطلاحات کو برتتے تھے، ان میں سے بعض مختلف جگہوں پر مذکور ہیں اور بعض ایک دوسرے کے بتانے اور تلقین کرنے کے ذریعہ ہی معلوم ہوسکتے ہیں۔

یہاں ہمارا مقصد فقہ کو پیش کرنے کے سلسلہ میں بعض ان ترقی یافتہ تصنیفات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو ترتیب کے مسئلہ سے قطع نظر (اگر چہ ترتیب کی بڑی اہمیت ہے) موسوعہ سے ملتی جلتی ہیں، کیوں کہ وہ موسوعاتی تصنیف کی بعض خصوصیات رکھتی ہیں، جیسے جامعیت، اور اس انداز سے بحث کرنا کہ وہ کسی خاص کتاب کی وضاحت تک محدود نہ ہو، کسی خاص طریقہ درس کی پابند نہ ہو، اور ایک عام شخص بھی اس سے استفادہ کرسکتا ہو... اس کی مثالیں بہت ساری وہ کتابیں ہیں جن میں یکساں انداز میں مختلف کتابوں کے متفرق مباحث یکجا کردئے گئے ہیں، یہ کتابیں علم الاختلاف یعنی فقہی مذاہب کے درمیان موازنہ کے فن سے بحث کرتی ہیں، اور مصنف کے انداز ے کے مطابق آسان اسلوب میں ان سارے مسائل کا احاطہ کرتی ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے، لیکن یہ نیم موسوعاتی کام یا تو مکمل طور پر انفرادی کوششیں ہوتی تھیں یا نیم انفرادی (یعنی یہ کہ اگر مصنف کی وفات ہوجاتی تو ان کے بعد کوئی شخص اس کا تتمہ لکھ دیتا تھا)، اس طرح کے کچھ کام اجتماعی کوششوں سے بھی انجام پذیر ہوئے ہیں، اور ان میں سے اکثر اہل اقتدار کی دلچسپی کا نتیجہ ہوتے تھے، اہل اقتدار وحکومت یا تو خود ان کے لئے محرک ہوتے تھے، یا ان کی حوصلہ افزائی کرتے تھے یا ان کی سرپرستی قبول کرلیتے تھے۔

۴۶-موسوعات کے طرز کی فقہی تصنیفات کے قبیل سے اجتماعی کوششوں کی ایک مثال فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہے جو ''فتاوی ہندیہ'' کے نام سے معروف ہے، جس کی تصنیف میں ہندوستان کے بڑے بڑے ۲۳ رفقہاء اور علماء نے حصہ لیا تھا، اور یہ کام ہندوستان کے اس وقت کے بادشاہ محمد اورنگ زیب عالم گیر (فاتح عالم) کے حکم سے اور ان کے مصارف پر زیر عمل آیا تھا، اسی لئے اس کتاب کو ''فتاوی عالم گیریہ'' بھی کہا جاتا ہے (۱)۔

اسی اجتماعی طرز پر (اس وجہ سے کہ مرجعیت اور معتمد حوالوں پر مشتمل ہونا موسوعہ کے بعض مقاصد کی تکمیل کرتا ہے) وہ منتخب فقہی قانونی مجموعے بھی ہیں جسے حکومت وقت کی طرف سے لازم قرار دیئے جانے کے علاوہ خود قضاۃ

---

(۱) پاکستانی ماہر قانون جناب انور احمد قادری نے ''الفتاوی الہندیہ'' کے سلسلہ میں ایک عمدہ اور مفصل مقالہ لکھا تھا جو رسالہ ''الوعی الاسلامی'' (شمارہ ۷۰-۷۱، جلد نمبر ۶۰ بابت ۱۳۹۰ھ) میں شائع ہوچکا ہے۔

ومفتیین نے اپنے لئے بحیثیت مرجع قبول کیا ہے، جیسے مشہور فقہی مجموعہ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" جسے فقہاء کی ایک کمیٹی نے خلافت عثمانیہ کے حکم سے تیار کیا تھا، اس کمیٹی کے ارکان میں شیخ علاء الدین ابن عابدین بھی تھے جو مشہور صاحب حاشیہ شامی کے صاحبزادہ ہیں، اور شہرت میں مجلہ کے قریب قریب تین اور کتابیں بھی ہیں جو علامہ محمد قدری باشا کی تصنیفات ہیں جن میں فقہی احکام کو مجوزہ قوانین کی حیثیت سے ڈھالا گیا ہے، یہ کتابیں حسب ذیل ہیں: "**مرشد الحیران فی معرفة أحوال الإنسان**"، "**الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية**" اور "**العدل والإنصاف في أحكام الأوقاف**"، ان کتابوں کے بارے میں بعض مصنفین یہ احتمال پیدا کرتے ہیں کہ ان کے مصنفین کو اس کام میں کچھ اور حضرات کی مدد بھی حاصل تھی حالانکہ مصنف کی علمی لیاقت کو دیکھتے ہوئے ان کا تنہا اس عمل کو انجام دینا کوئی حیرتناک نہیں ہے، اگر چہ وہ کام متعدد افراد کے لئے بھی بارگراں تھا۔

یہاں اس موضوع کو طول دینے اور اس سے متعلق بہت ساری مثالیں پیش کرنے کی گنجائش نہیں، اس لئے کہ علم کتابیات (ببلوگرافی)، تاریخ فقہ وتشریع، فقہ اور مذاہب فقہ کے مداخل (فن کے تعارف پر لکھی گئی تمہیدی کتابیں)، نیز ائمہ کی سوانح اور فقہاء کے طبقات وتراجم کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابیں اس موضوع پر خصوصیت کے ساتھ بحث کرتی ہیں۔

موسوعہ کی تعریف:

۷۴- "موسوعہ" یا "دائرۂ معارف" یا "معلمہ" کا اطلاق اس جامع تالیف پر ہوا کرتا ہے جو کسی علم کی تمام معلومات یا اکثر پر حاوی ہو، اور جسے متعین عنوانات کے ذیل میں پیش کیا گیا ہو، ایک ایسی خاص ترتیب کے ساتھ کہ اس سے استفادہ کے لئے فنی مہارت اور تجربہ کی حاجت نہ پڑے، نیز وہ معلومات ایسے عام فہم اسلوب میں لکھی گئی ہوں کہ اسے سمجھنے کے لئے مدرس یا شرحوں کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ ان سے استفادہ کے لئے اوسط درجہ کی عام سمجھ اور اس علم کے ساتھ (جو اس کا موضوع ہے) معمولی مناسبت کافی ہو، ان ساری باتوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس طرح کی تصنیفات میں درج معلومات پر پوری طرح بھروسہ کیا جاسکے، بایں طور کہ ان درج معلومات کی نسبت معتمد مراجع کی طرف کی گئی ہو یا ان کی نسبت ان ماہرین کی طرف کی گئی ہو جو اس فن کی تدوین میں معروف ہوں اور جن سے ان معلومات کا صدور قابل اطمینان ہو۔

لہذا "موسوعہ" کے وہ خصائص جن کے بعد ہی اسے موسوعہ کہا جاسکے گا یہ ہیں: جامعیت، آسان ترتیب، عام فہم اسلوب اور استناد کے اسباب۔

اس عمومی اور توضیحی تعریف سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ "موسوعہ فقہیہ" وہ ہے جس کے اندر یہ خصائص پائے جائیں اور یہ

کہ اس میں ترتیب کی اساس فقہ میں متداول اصطلاحات ہوں (اس سے مراد یہ ہے کہ مشہور ابواب ومسائل کے عنوان کے لئے جو الفاظ معروف ہیں انہیں کا استعمال کیا جائے)، اور اس میں حروف تہجی کی ترتیب اختیار کی جائے تا کہ متعلقہ بحث کی متوقع مقامات تک ماہر فن اور غیر ماہر فن دونوں کے لئے رسائی ممکن ہو، موسوعہ کے مندرجات کے قابل استناد ہونے کے لئے دلائل کا ذکر اور اصلی مراجع کا حوالہ دینا ضروری ہے، نیز موسوعہ کی تمام معلومات کے درمیان ایسی ترتیب ضروری ہے کہ باہمی ربط اور موضوع کا مکمل احاطہ اور کافی وضاحت ہو جائے۔

لہذا موسوعہ فقہی مدونات، مطولات، مبسوطات یا فقہ کی امہات الکتب کے نام سے جانی جانے والی ان کتابوں سے الگ نوع کی چیز ہے، جن میں مذکور الصدر خصائص کی مکمل رعایت نہیں ہوتی، لیکن بسا اوقات انہیں مجازاً موسوعہ اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ ان میں قصداً یا اتفاقاً موسوعہ کی خصوصیات میں سے کوئی ایک یا ایک سے زائد خصوصیت (خصوصاً قابل اعتماد فقہی مواد کی بڑی مقدار کو حاوی ہونا) پائی جاتی ہے، ان کو حقیقتاً موسوعہ نہیں کہا جا سکتا اسلئے کہ ان میں موسوعہ کی رو سے اہم خصوصیت نہیں پائی جاتی یعنی ان میں بحث کی بنیاد مرتب اصطلاحات نہیں ہوتیں، اس سے قطع نظر کہ ان میں اسلوب کی سہولت اور ان حدود کی رعایت پائی جائے جن سے مضامین میں باہم تناسب پیدا ہوتا ہے، فقہ اسلامی میں ایسے مراجع کی کوئی کمی نہیں کہ اگر ان میں تجزیاتی فہارس کا اضافہ کر دیا جائے تو وہ ایک یا ایک سے زائد مذہب کے لئے تمہیدی موسوعات کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، اور یہ مراجع اس خدمت کے بعد کامل موسوعہ کی راہ ہموار کریں گے اور ایک وقت تک کیلئے خلاء کو پر کریں گے۔

موسوعہ فقہیہ کے مقاصد:

۸۴- موسوعہ فقہیہ کی اشاعت جہاں اسلامی مکتبہ کو ایسی تحقیقات سے مالا مال کرتی ہے جو اپنی بہترین ترتیب وتعبیر، ہر موضوع پر علیحدہ علیحدہ کر کے غور وفکر کے استعمال، اور عام لوگوں کے سامنے پیش کرنے سے پہلے ایسی اجتماعی تحقیقاتی کوشش جہاں مختلف نظر وفکر ایک دوسرے سے مل کر نتیجہ خیز ہوتے ہیں، وہیں اس کا ایک بڑا مقصد ماہرین ومتخصصین کیلئے بھی اور عام لوگوں کے لئے (خصوصیت کے ساتھ) گہرے غور وفکر کے ساتھ شرعی علوم کا مطالعہ خاص کر قضاء اور تشریع کی اعلی تعلیم کیلئے، اور فقہی ورثہ کے احیاء، نیز بین الاقوامی قوانین کے تقابلی مطالعہ میں وقت کی بچت ہے۔

موسوعہ کے ذریعہ عہد حاضر کے پیچیدہ مسائل کے مضبوط حل مستنبط کرنے کی خاطر شریعت اسلامیہ کی طرف رجوع آسان ہو جاتا ہے، خصوصیت کے ساتھ جب کہ مختلف نوع کی قانون سازی میں شریعت سے مدد لینے کا عام رجحان پیدا ہو گیا ہے، نیز یہ احکام دین کے ساتھ تعلق اور فقہاء نے جملہ شعبہ ہائے حیات کی تنظیم کے لئے کتاب وسنت سے جو قوانین اخذ کئے ہیں انکی واقفیت کا ذریعہ ہے اور ان سب باتوں کا انسان کی کامرانی، اللہ تعالی کی

خوشنودی کے حصول، اور پاکیزہ زندگی گذارنے میں بڑا دخل ہوا کرتا ہے۔

اور موسوعہ کی تکمیل کے ذریعہ فقہ اسلامی موجودعلوم ومعارف کی مختلف ترقی یافتہ شکل واسالیب کا ساتھ دے سکتی ہے۔ اس طرح مضمون ومواد کی پختگی اور اس کے موروثی ذخیرہ میں اضافہ کے ساتھ ساتھ تعبیر وپیشکش کا حسن اور ترتیب کی سہولت جمع ہوجاتی ہیں، اور یہ نشر واشاعت کی دنیا میں اور معلومات کو سہولت اور تیز رفتاری کے ساتھ پیش کرنے کی دنیا میں جو خلا تیز رفتار تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہوا ہے موسوعہ اس خلا کو پر کرنے کا ذریعہ ہے۔

موسوعہ فقہیہ کی تاریخ:

۴۹- موسوعہ فقہیہ کی تیاری ایک قدیم اسلامی آرزو رہی ہے جو برابر تازہ ہوتی رہی ہے، اس لئے اس کی طرف بہت سارے ان اشخاص نے توجہ دی ہے جو امت اسلامیہ کی ترقی کے لئے فکر مند رہے، باوجودیکہ ان کے فکر کی وضاحت اور مجوزہ طریقوں میں تفاوت رہا ہے (۱)۔

لیکن فقہ کے حوالہ سے اس نئے علمی منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کیلئے سب سے اہم اپیل وہ تھی جو ۱۳۷۰ھ مطابق ۱۹۵۱ء میں پیرس میں منعقدہ ”فقہ اسلامی ہفتہ“ کانفرنس سے شائع ہوئی تھی، اس کانفرنس میں عالم اسلام کے فقہاء کی ایک جماعت شریک ہوئی تھی، کانفرنس کی سفارشات میں ایک ایسے فقہی موسوعہ کی تالیف کی دعوت بھی تھی جس میں اسلامی قوانین کی معلومات کو طرز جدید اور حروف تہجی کی ترتیب کے ذریعہ پیش کیا جائے۔

۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۶ء میں اس عالمی تاریخی فیصلہ کو روبہ عمل لانے کے لئے باضابطہ کوششوں کا آغاز ہوا (۲)، یہ کوشش دمشق یونیورسٹی کی کلیۃ الشریعۃ کے تابع ایک کمیٹی نے شروع کی تھی جو جمہوری فرمان کے ذریعہ بنی تھی (۳)، اور شام ومصر کے اتحاد کے بعد ایک جمہوری فیصلہ کے ذریعہ پہلے فیصلہ کی توثیق کی گئی تھی، چنانچہ ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں ایک جزء بحوث موسوعہ کے نمونے کے طور پر لوگوں کی رائے حاصل کرنے کے لئے شائع ہوا جسے دونوں مملکتوں کے کچھ فقہاء نے لکھا تھا (۴)، اس کے بعد شام میں موسوعہ کے سلسلہ کے کچھ تمہیدی کام منظر عام پر آئے، جیسے

---

(۱) موسوعہ فقہیہ کے نظریہ کا تذکرہ اس مقدمہ میں بھی ہے جو شیخ محمد راغب طباخ نے ابن ہبیرہ کی ”الافصاح“ (طبع حلب ۱۳۴۸ھ) کی اشاعت کے وقت لکھا تھا، اور اس سے زیادہ واضح طور پر اس نظریہ کو شیخ محمد بن الحسن الحجوی کے مقالہ ”منزلۃ الفقہ فی الاسلام“ کے آغاز میں پیش کیا گیا ہے (رسالہ ”المحاماۃ الشرعیۃ“ قاہرہ، سال دوم، ص ۶۸۳ بابت ۱۳۴۹ھ)۔

(۲) غیر سرکاری سطح کی سب سے اہم کوشش ”جمعیۃ الدراسات الاسلامیۃ“ قاہرہ کا وہ پروجکٹ ہے جس کے صرف دو جزء شائع ہو سکے۔

(۳) موسوعہ کے نظریہ کے وجود اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے اقدامات کے سلسلے کا پہلا پمفلٹ اسی کمیٹی کی طرف سے "**موسوعۃ الفقہ الإسلامی: فکرتہا، منہجہا**" (موسوعہ فقہ اسلامی، اس کا تصور اور طریقہ کار) کے عنوان سے دمشق یونیورسٹی کی طرف سے ۱۳۷۹ھ میں شائع ہوا تھا۔

(۴) ان بحثوں کو جمہوریہ عربیہ متحدہ کے مصری صوبہ کی وزارت اوقاف نے ۱۳۸۱ھ میں شائع کیا تھا، ان کے مقدمہ کے صفحات ۵۴-۵۵ پر موسوعہ کے نظریہ کی مفید کے آئندہ مرحلوں کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔

"معجم فقه ابن حزم" اور "دليل مواطن البحث عن المصطلحات الفقهية"۔

اور مصر میں، وہاں کی وزارت اوقاف نے ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں " المجلس الأعلى للشئون الإسلامية" کی کمیٹیوں کی سرکردگی میں موسوعہ کے تصور کو اپنایا تھا، لیکن اس کی طرف سے موسوعہ کی پہلی جلد ۱۳۸۶ھ میں شائع ہوسکی، اور اب تک اس کی پندرہ جلدیں آچکی ہیں جو تا ہنوز حرف "ہمزہ" کی اصطلاحات کی حدود میں ہیں، لیکن اس کی طرف سے تیار کردہ موسوعہ کی تمام جلدیں شائع نہیں ہوسکی ہیں، اس لئے کہ اشاعت کی رفتار تیاری کی رفتار سے سست ہوا کرتی ہے۔

۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں مالی سطح پر اور رجال کار کی سطح پر کسی بھی باصلاحیت اسلامی ملک میں اس طرح کے منصوبہ کی تکمیل کو یقینی بنانے کے لئے اسلامی کوششوں کے مربوط کئے جانے کی ضرورت محسوس کرنے کے بعد کویت کی "وزارت اوقاف و اسلامی امور" نے اس منصوبہ کا بیڑا اٹھایا، یہ پیش نظر رکھتے ہوئے کہ یہ کام ان فرض کفایہ قسم کے کاموں میں سے ہے جن کے ذریعہ فقہ اسلامی کو ایسے عصری اسلوب میں پیش کرنے کی ذمہ داری ادا ہوتی ہے، جس کے ذریعہ فقہ کی معلومات حاصل کرنا اور اس پر عمل کرنا آسان ہوجاتا ہے، اور فضیلت وثواب کے حصول کی خاطر اس طرح کے کام کو انجام دینے کیلئے سبقت کرنی چاہئے، کیونکہ اس کے ذریعہ ساری امت مؤاخذہ اور ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوجاتی ہے۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ فقہ اسلامی کی خدمت کے سلسلہ میں متعدد کوششوں کے سامنے آنے میں کوئی حرج نہیں، کہ فقہ اسلامی کو جدید اسلوب میں اور فنی طور پر پیش کرنے کی شدید ضرورت ہے، نیز یہ کہ شام، مصر اور کویت میں فقہ اسلامی کے موسوعہ کے حالیہ نتیجہ ہائے عمل کو دیکھنے سے محسوس ہوتا ہے کہ ہر ایک کے وہاں فقہ کی خدمت کا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے، اور ہر ایک کا میدان کار اور طریقۂ عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور اس تنوع کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ کے سلسلہ میں مختلف ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور اس پر مختلف انداز میں توجہ دینے اور طالبان فقہ کے لئے اسے آسان بنا دینے کی خدمت بھی انجام پذیر ہوتی ہے۔

کویت میں موسوعہ فقہیہ کے منصوبہ کے مراحل:

(اول) منصوبہ کا پہلا مرحلہ:

۵۰ - موسوعہ فقہیہ کے منصوبہ کے سلسلہ کا کام اس کے پہلے مرحلہ میں پانچ سال تک جاری رہا، جس کے دوران خطہ (خاکہ) کی تیاری کا کام مکمل ہوا، اور ابن قدامہ حنبلی کی "المغنی" سے تخریج کردہ ایک فقہی معجم تیار کیا گیا، اور پچاس بحثیں لکھی گئیں جو مقدار اور نوعیت میں ایک دوسرے سے متفاوت تھیں، جن میں سے تین بحثیں، آراء معلوم کرنے کے لئے، تمہیدی ایڈیشن کے طور پر شائع کی گئیں، یہ مرحلہ ۱۹۷۱ء کے اواخر میں اختتام پذیر ہوا، اس کے بعد انتظار کا

ایک وقفہ گذرا، لیکن ۱۹۷۵ء میں بعض تمہیدی کاموں، باصلاحیت لوگوں کو جمع کرنے کیلئے ماہرین سے رابطہ اور اس عظیم منصوبہ کو پیہم انجام دینے کے لئے اسلامی کوششوں کو اکٹھا و متحد کرنے کا باقاعدہ آغاز ہوا، یہ سلسلہ بعد کے دو سالوں تک جاری رہا، جن کے دوران تجویزیں اور خیالات حاصل کئے گئے، اور اندرون و بیرون ملک سے اس کام کو پیہم انجام دینے کے سلسلہ کے اسلامی اپیلوں پر لبیک کہتے ہوئے کام کو شروع کرنے کیلئے مناسب ترین طریقہ کو اختیار کرنے کی غرض سے ان تجویزوں اور خیالات پر غور وخوض ہوا، اسی لئے اس منصوبہ، اسکے سابقہ اقدامات وکارروائیاں اور آئندہ ضرورتوں کے سلسلہ میں ایک مفصل رپورٹ تیار کی گئی، اسکے بعد اس کام کو شروع کردینے کا حکم صادر ہوا، اور آغاز عمل میں متعدد اقدامات کئے گئے، جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ ان علمی اداروں سے دوسری مرتبہ رابطہ جن کو فقہ، اسلامی مطالعات اور اسلامی امور سے دلچسپی ہے، اور جنہوں نے پہلے اپنی تجویزیں پیش کیں اور باہمی تعاون ومشترکہ عمل کے لئے اپنے وسائل کی پیش کش کی تھی، یہ ربط اس لئے قائم کیا گیا تا کہ علمی صلاحیتوں کو یکجا کیا جا سکے۔

ب۔ سابقہ بحثوں میں سے ۹ نمونوں کو منتخب کر کے تمہیدی ایڈیشن میں شائع کیا گیا، اسی طرز پر جس طرز پر پہلے مرحلہ میں تین نمونے شائع کئے گئے تھے، یہ اس لئے تا کہ مزید خیالات اور تجویزیں حاصل کی جا سکیں اور منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کے آغاز کا عملی اعلان ہو سکے۔

(دوم) منصوبہ کا موجودہ مرحلہ:

۱۵-موسوعہ فقہیہ کے لئے عمومی کمیٹی کی تشکیل وزارت اوقاف کی قرارداد نمبر ۷۷/۸ بابت ۱۱ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق ۱/۳/۱۹۷۷ء کے ذریعہ عمل میں آئی جس کی صدارت وزیر اوقاف واسلامی امور کرتے ہیں، اس کے علاوہ مزید آٹھ ممبر ہیں جو وزارت کے اعلا افسران اور فقہ کے بعض ماہرین اور شعبۂ قضاء میں کام کرنے والے بعض مشیر کار (ایڈوائزر) ہیں، اس تاریخ سے ضرورت کے مطابق کمیٹی کی نشستیں برابر ہوتی رہیں تا کہ پچھلے مرحلہ کے کاموں کا جائزہ لیا جا سکے اور اس سے نئے مرحلے میں فائدہ اٹھایا جا سکے اور اس کی پاس کردہ تجاویز اور سفارشات پر عمل کی نگرانی کی جا سکے اور جنرل کمیٹی کی طے کردہ پالیسیوں کو روبکار لایا جا سکے۔

مجلس عمومی نے جو اہم کام شروع کئے وہ یہ تھے:

الف۔ ابحاث لکھنے اور موسوعہ کے ذیلی اور متعلقہ کاموں کے لئے ایسے خاکے اور ایسی اسکیمیں تیار کرنا جو ان کاموں کی عمدگی اور ہم آہنگی کی ضامن ہوں۔

ب۔ پچھلے مرحلہ کے جمع شدہ مواد کو جانچ کر اور اس کا جائزہ لینے کے بعد اور تنقیح شدہ خاکہ کے مطابق بنا کر اس سے ممکنہ حد تک فائدہ اٹھانا، اور لجنہ عامہ نے طے کیا ہے کہ ان بارہ نمونوں پر اکتفا کیا جائے جنہیں تمہیدی طور پر

چھاپ کرنشر کیا گیا ہے اس لئے کہ اس کا مقصد پورا ہو چکا، تا کہ عمل نہائی کے لئے وقت مل سکے تا کہ کام کو آخری شکل دینے کے لئے وقت کو بچایا جا سکے اور نئے کام کی انجام دہی کے لئے پوری محنت وقوت صرف کی جا سکے، اور ان تحریروں پر علماء کے ملاحظات اور ان کی آراء کے حصول کے بجائے اس کا التزام کیا گیا کہ اہم مباحث میں خارجی مراجعہ سے کام لیا جائے تا کہ مواد کی توثیق ہو سکے اور باہمی تعاون کا میدان وسیع ہو اور اس کام کی ذمہ داری عالم اسلامی کے متعدد متخصص فقہاء اٹھائیں، علاوہ ازیں اس کام کے جس کو شعبہ علمی تمام مباحث کے تعلق سے مراجعہ تنقیح اور حسن ترتیب کا کام انجام دے رہا ہے۔

موسوعہ کے مشمولات:

موسوعہ کا موضوع:

۵۲ - یہ موسوعہ تیرہویں صدی ہجری تک کے فقہی ذخائر کی نئی ترتیب وتدوین پر مشتمل ہے جس میں تحریر کے اسلوب میں یکسانیت ملحوظ رکھی گئی ہے جس کے بارے میں آئندہ گفتگو آئے گی، علاوہ اس کے یہاں پر فقہ سے تعلق رکھنے والی کچھ ایسی اقسام ہیں جن کی طبیعت اور خطہ کی پابندی کا تقاضہ یہ ہے کہ انہیں اصل موسوعہ سے علاحدہ لکھا جائے، اور ان اقسام کو اس بنیاد پر کہ وہ ایک ہی اسکیم کے تحت آتی ہیں اور قدیم مراجع سے مستفاد ہیں موسوعہ کے اندر داخل کیا جائے، تو موسوعہ کے مجموعی مشتملات کو دیکھتے ہوئے پیدا ہونے والے التباس سے بچنا اور مناسب موقع میں دقت وباریک بینی مطلوب نہ ہوتی تو یہ اقسام موسوعہ کے عمومی دائرہ میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتے تھے، اسی لئے ان اقسام کیلئے موسوعہ کی مصطلحات کے مابین ضروری اجمالی گفتگو کے بعد ضمیموں کی صورت اختیار کی گئی، اور انہیں ضمیمہ کا نام دینا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ انکا کچھ حصہ مناسب موقع کی فراہمی کی صورت میں ظہور میں آجائے اگر چہ موسوعہ کے اساسی موضوعات کے مکمل ہونے سے پہلے ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح فقہ کے کچھ اور ابواب بھی ہیں جن کا موسوعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ انہیں مراجع اور مخصوص کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے، جیسے اصحاب مذاہب ائمہ کے تفردات اور رسم المفتی (یعنی اصول افتاء وترجیح) اور اجماعات اور الغاز فقہیہ (فقہی پہیلیاں) اور حیل، اور شروط یعنی دستاویز ووثائق وغیرہ۔

وہ چیزیں جو موسوعہ سے خارج ہیں:

بالخصوص جو چیزیں فقہی موسوعہ کے موضوع سے باہر ہیں وہ مذہبی بحثیں، شخصی ترجیح اور قانون سازی ہیں، ہر چند کہ پہلی دونوں قسموں کا تذکرہ فقہی مراجع میں موجود ہے اور آخری قسم کا ذکر فقہ کی بعض جدید کتابوں میں آیا ہے، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف- قانون سازی:

۵۳- قانون سازیاں انسانوں کی وضع کی ہوئی ہوں یا شرعی ہوں، وضعی قانون سازی اس لئے موسوعہ میں داخل نہیں کہ انہیں فقہ اسلامی تسلیم ہی نہیں کیا جاتا، اگر وہ شرعی ہوں تو اس لئے کہ اکثر ان کا دارومدار جدید اجتہاد یا عصری تخریجات پر ہوا کرتا ہے، اور اس اعتبار سے اس کے مصادر اس دائرہ سے خارج ہیں جن کی تحدید زمانہ کے لحاظ سے اصل موسوعہ کے لئے کی گئی ہے۔ مزید یہ کہ یہ قانون سازیاں مختلف اسلامی ممالک میں مختلف ہوا کرتی ہیں، اور بہت ساری ترمیمات کی شکار ہوتی ہیں، اس طرح کہ اس کا قدیم حصہ ان امتیازی صفت کے ختم ہونے کے بعد کم اہمیت کا حامل رہ جاتا ہے، اور اس کی یہ امتیازی صفت اس کے اندر پایا جانے والا لزوم ہے جو خصوصاً اس کے مطابق حکم کی تخصیص سے پیدا ہوتا ہے۔

جدید قانون سازی کو موسوعہ کے دائرہ سے خارج رکھنے کا یہ مطلب نہیں کہ ان بعض قانونی مصطلحات کی طرف اشارہ بھی نہ آئے جن کا بیان ایسی فقہی اصطلاح کو (جو لفظی اعتبار سے اس کے موافق ہو) ان قانونی یا عرفی معانی سے جو فقہاء کی مراد نہیں ہوتے ممتاز کرنے میں مدد دے۔

ب- شخصی ترجیح:

۵۴- شخصی ترجیحات بھی موسوعہ کے موضوع سے باہر ہیں، مراد اس ترجیح سے ہر ایسا قول ہے جو پچھلی تیرہ صدیوں میں فقہائے مذاہب سے منقول نہیں ہوا، اس طرح کے اقوال کی مناسب جگہ جدید مسائل سے متعلق ضمیمہ ہے اور کسی بحث نگار کی شخصی رائے بدرجہ اولی موسوعہ میں شامل کئے جانے کے لائق نہیں، پس ایسی کوئی شخصی رائے موسوعہ میں لکھی نہیں جائے گی سوائے ایسی صورت جب منقول فقہی مذاہب سے اصول کے مطابق بحث نگار نے جو سمجھا ہے اسے بیان کرنے کی ضرورت پیش آجائے اور وہ بھی ایسی عبارت میں پیش کیا جائے جس سے اس کے شخصی فہم کا نتیجہ ہونا ظاہر ہو جائے۔

مسائل خلافیہ میں جس ترجیح کی طرف بعض حضرات مائل ہوتے ہیں ان کا متبادل جمہور کی موافق رائے کو ترجیح دینا ہے، مختلف آراء کو پیش کرتے وقت عام طور پر اسی اسلوب کو اختیار کیا گیا ہے۔

ج- مذہبی مناقشات:

۵۵- تمام مذاہب اور ان کے رجحانات پر استدلال کے سلسلہ میں خود اصحاب مذاہب کی پیش کردہ نقلی اور عقلی دلیلوں پر اکتفا کیا گیا ہے، ایسا طریقہ استدلال نہیں اختیار کیا گیا ہے جس میں دوسروں کے پیش کردہ دلائل پر بحث اور "مذہبی

مقابلہ آرائی'' اور ردوقدح کے انداز پر گفتگو کا پیرایہ اختیار کیا گیا ہو، کیونکہ اس کی جگہ فقہی متون کی شرحیں اور فقہاء کے اختلافات پر لکھی گئی کتابیں ہیں، نیز وہ نئی تحقیقات اور ابحاث ہیں جو اس مقصد کے لئے متعین موضوعات پر آج کل لکھی جارہی ہیں، اور موسوعہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے کہ اس کا تعلق ترجیح شخصی سے ہے، اور اس لئے کہ ایسی بحثوں کی عام طور پر کوئی انتہا نہیں ہوتی۔

موسوعہ کے ضمیمے:

الف- شخصیات کے تراجم:

۵۶- موسوعہ کے لئے اس موضوع پر توجہ ضروری ہے، اس لئے کہ اس کا التزام اب ایڈیٹ ہوکر آنے والی تمام کتابوں میں کیا جاتا ہے، اسی لئے اس موسوعہ میں ان اعلام کی سوانح نگاری کا التزام کیا گیا ہے جن کا موسوعہ کی بحثوں میں ذکر آیا ہے، لیکن سوانح صرف فقہاء کی لکھی گئی ہے، دیگر لوگوں کی نہیں، اور مختصر طور پر لکھی گئی ہے جس سے مقصود ان کا تعارف اور ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ہے، خصوصاً اس وقت جب بہت سے فقہاء کی نسبتیں اور مشہور نام یکساں ہوتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ ان کی مشہور تصنیفات اور فقہ میں ان کے مقام ومرتبہ کی طرف اشارہ کردیا گیا ہے تاکہ ان کی طرف سے کسی ترجیح یا تخریج کے نقل کے وقت اس کی رعایت کی جائے، ان کے حالات کے آخر میں بعض مراجع کا تذکرہ کردیا گیا ہے جن میں ان کے حالات موجود ہیں۔

یہ تراجم ضمیمہ کے طور پر، موسوعہ کے تمام اجزاء میں بکھرے ہوئے ہیں، چنانچہ ہر جز میں اس شخص کا ترجمہ لکھا گیا ہے جس کا پہلی بار ذکر آیا ہوتا ہے، ان کے حالات کے لکھنے میں بھی حروف تہجی کی ترتیب کی رعایت کی گئی ہے، لیکن جن کا تذکرہ دوبارہ آئندہ کسی جز میں آتا ہے تو اس جز کے تراجم کی ترتیب میں ان کا نام لکھ کر یہ اشارہ کردیا جاتا ہے کہ فلاں جگہ ان کے حالات لکھے جاچکے ہیں۔

ب- اصول فقہ اور اس کے ملحقات:

۵۷- اصول فقہ وہ علم ہے جس کے بارے میں اصحاب اختصاص کا کہنا یہ ہے کہ اصول فقہ ایک محدود علم ہے جبکہ فقہ جاری رہنے والا اور روز بروز بڑھنے والا علم ہے، اصول فقہ کے موضوع پر بہت ساری اور مختلف نوع کی قدیم وجدید تحریریں موجود ہیں، حتی کہ علماء نے علم اصول فقہ کے متعلق کہا ہے کہ یہ ایسا علم ہے جو ''پک کر جل چکا ہے'' اور اسے جدید طرز پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ فقہ کو پیش کرتے رہنے کی ضرورت ہے۔

علم اصول فقہ کو یقینی طور پر سمجھنے اور اسکی معلومات کو ایک دوسرے سے ملا کر، اور وجود واستناد کے اعتبار سے اس کی منطقی ترتیب کے ذریعہ اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں اس کا خصوصی مزاج ہے، نیز اختلاف کے سلسلہ میں بھی

اس کا ایک دوسرا طرز ہے، جس میں موازنہ کا تسلسل نہ صرف اہل مذاہب بلکہ اہل فرق کے استدلال کے مسائل پر توجہ تک جا پہنچتا ہے۔

انہیں وجوہات کی بنا پر اسے موسوعہ سے الگ ایک ضمیمہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور فقہی اصطلاحات کے درمیان ترتیب وار تمام اصولی اصطلاحات کو درج کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے، جس کا مقصد محض تعارف اور حکم کی طرف اشارہ ہے، اور تفصیل اسی ضمیمہ کی طرف محول کی گئی ہے، جس کی ایک موضوعاتی ترتیب ہوگی، جس سے مباحث کے اجزاء مربوط ہوں گے تاکہ اس سے استفادہ آسان ہو، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ضمیمہ الف بائی فہرست پر مشتمل ہوگا، جس سے ضمیمہ اور موسوعہ میں موجود اصطلاحات کی جگہوں کی طرف اشارہ ہو سکے گا۔

یہی طریقہ ان علوم کے متعلق اختیار کیا گیا جن کا تعلق بیک وقت فقہ اور اصول فقہ دونوں سے ہے، جیسے قواعد کلیہ، الاشباہ والنظائر، اور فروق، انہیں بھی ضمیمہ میں مناسب ترتیب کے ساتھ ذکر کیا جائے گا، اور یہ علوم ہر چند کہ فقہی ذخیرہ ہی کا حصہ ہیں، لیکن یہ فہم فقہ کو آسان کرنے اور استنباط و استخراج کی صلاحیت پیدا کرنے کے ذرائع ہونے کی حیثیت زیادہ رکھتے ہیں، اور قضاء و افتاء کے لئے مطلوبہ خالص فقہ سے ان کی حیثیت کم درجہ کی ہے، اسی لئے بعض علماء نے ان موضوعات پر لکھی گئی کتابوں میں موجود مسائل پر فتوی دینے کے سلسلہ میں تامل سے کام لینے کی تصریح کی ہے اگر فقہ کی اصل کتابوں کے مسائل سے مذکورہ کتابوں کے مسائل کی ہم آہنگی واضح نہ ہو۔

ج- نئے مسائل:

۵۸- نئے مسائل سے مراد وہ واقعات وحوادث ہیں جو اس دور میں پیدا ہوئے اور جن کا کوئی واضح اور تفصیلی حکم پچھلی تیرہ صدیوں میں مدون کئے جانے والے قدیم مراجع فقہیہ میں موجود نہیں ہے، ان کے سلسلہ میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں اصل موسوعہ سے الگ مستقل ضمیمہ میں لکھا جائے، کیونکہ ان مسائل کے اکثر مراجع موسوعہ کے مقررہ عہد کے دائرہ سے باہر ہیں، اور یہ عموماً نئے شخصی اجتہاد کا نتیجہ ہیں اگر چہ اصول استنباط کے مطابق ہوں، نیز ان کی اساس مناقشوں، ترجیح اور انتخاب پر رکھی گئی ہے، اس لئے اصل موسوعہ سے الگ انہیں بیان کرنا ضروری تھا، تاکہ اس فقہی ذخیرہ سے وہ علیحدہ رہیں جن پر موسوعہ متضمن ہے، کہ یہ ذخیرے مشابہت، تخریج اور نئے استنباط کے ذریعہ اصول فقہ کی روشنی میں عصری مشکل مسائل کے حلول کی تخریج کی اساس ہیں۔

اس سلسلہ میں موسوعہ میں لکھنے والے اہل قلم کو آخری دور کے فقہی فتووں کی کتابوں کے مشمولات کے ساتھ ساتھ مختلف قدیم وجدید مصادر، مختلف قسم کے مجلّے، اور یونیورسٹیز میں پیش کئے جانے والے ڈاکٹریٹ کے مقالے اور اکیڈمیوں اور اسلامی کانفرنسوں سے شائع شدہ قراردادوں وسفارشوں وغیرہ سے استفادہ واقتباس کی آزادی دی گئی ہے۔

اس میدان میں مختلف علوم کے ماہرین کا زیر بحث واقعات کی صحیح تصویر پیش کرنے کے سلسلہ میں بنیادی کردار ہوگا، خواہ یہ واقعات نظری (یعنی اقتصادی واجتماعی ہوں) یا تجرباتی (یعنی طبی اور سائنسی) ہوں، اس لئے کہ اس کا صحیح شرعی حکم کے استنباط میں اثر ہے، اس لئے کہ کسی چیز پر حکم لگانا اس کے تصور کی فرع ہوتی ہے، اور صحتِ حکم کا مدار صحت تصور پر ہے، چنانچہ اکثر اختلافات تصور کی عدم تعیین سے پیدا ہوتے ہیں، یا اس کے سلسلہ میں غلطی سے، یا بدلے ہوئے عرف یا ترقی یافتہ شہری وسائل سے استفادہ کی وجہ سے، اور اس کام کے پورا ہو جانے کے بعد حکم شرعی کے استنباط کا مشکل کام سامنے آتا ہے جس کی ذمہ داری ہر اس شخص پر آتی ہے جو معروف اہلیت رکھتا ہو جس کی تفصیل اجتہاد وافتاء پر گفتگو کے وقت بیان کی جاتی ہے۔

یہ ضمیمہ مسلسل ترمیم وتنقیح سے گذرتا رہے گا، برخلاف اس منقول فقہی ذخیرہ کے جو ہر زمانہ میں قابل اعتماد اصول فقہ کی روشنی میں، عصور اجتہاد کے دوران، براہ راست کتاب وسنت سے مستنبط ہے، لیکن ضمیمہ میں جو چیزیں آئی ہیں انہیں اصل موسوعہ میں شامل کئے جانے کے لئے طویل عرصہ تک نقد وتمحیص سے گذرتے رہنے کی ضرورت ہے، اس پہلو کو کارآمد بنانے اور مستحکم کرنے کے لئے شاید معاصر فقہاء کی کانفرنسوں کا انعقاد ضروری وسائل میں سے ہو، تاکہ عصری مسائل ومشکلات کے حوالے سے ان کی شرعی آراء معلوم کی جاسکیں، اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے مناسب وقت پر ایسی فقہ اکیڈمی کے قیام کی ضرورت پیش آسکتی ہے جس کے اجتماعات متعین وقفہ سے پابندی کے ساتھ ہوتے رہیں۔

د- فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ:

۵۹- فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ کے تعارف کا ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ قدیم مراجع فقہیہ جن کی مدد لے کر اس موسوعہ کی معلومات تیار کی گئی ہے، ان کے سمجھنے میں سہولت ہوگی، دوسرے اس ضمیمہ میں ان الفاظ کے لغوی معانی کو مکمل طور پر بیان کیا جائے گا جن کا استعمال فقہاء بکثرت کرتے ہیں، پس ان الفاظ سے ان فقہاء کی مراد واضح کی جائے گی، خاص ان صورتوں میں جب فقہاء نے لفظ کے مختلف معانی میں سے کسی ایک ہی کو اختیار کر لیا ہو، یا لفظ مشترک ہو، پس فقہاء اس لفظ کو اس کے کسی ایک پہلو (اصطلاح) کے لئے استعمال کرتے ہوں، اور ان مقاصد کی شناخت کا حق ادا نہیں ہوسکتا جب تک عمومی طور پر لغت فقہ کا استعمال اس طرح نہ کیا جائے کہ مؤلفات میں بکھری ہوئی متفرق اور مکرر معلومات کو جامع ہوں، یعنی وہ تالیفات جو ہر مذہب والوں نے اس مقصد کی تکمیل کے لئے تیار کی ہیں اور اس طرح وہ مخصوص فن کی مصطلحات کو بتانے والی لغوی معجم کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، جیسے مطرزی کی "المغرب" اور نسفی کی "طلبۃ الطلبۃ" حنفیہ کے لئے، اور جیسے ازہری کی "الزاہر" اور فیومی کی "المصباح" شافعیہ کے لئے، اور بعلی کی "المطلع" حنابلہ کے لئے، اور اموی تونسی کی "تنبیہ الطالب لفہم ابن الحاجب" مالکیہ کے لئے وغیرہ، اور سوائے آخری

کتاب کے بھی چھپ چکی ہیں۔

ضمیمہ کے مشمولات میں ان شاء اللہ وہ الفاظ بھی ہوں گے جنہیں فقہاء اصطلاحی تعبیرات اور متداول صیغوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اور ان کا یہ استعمال خود فقہی احکام کے لئے نہیں بلکہ معتبر اور راجح ہونے کے اعتبار سے حکم کے مرتبہ کو بتانے کے لئے ہوا کرتا ہے، جیسے مفتی بہ، مختار اور صحیح، تو یہ اور اس طرح کے الفاظ اگر چہ ظاہر لفظ کے اعتبار سے واضح ہیں لیکن اپنے خاص مفاہیم کے اعتبار سے جن کے لئے وہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں ان کا شمار لغت فقہ کے غریب الفاظ میں کیا جانا چاہئے جو محتاج وضاحت ہیں۔

موسوعہ کی تحریر کا خاکہ:

۶۰- کسی بھی موسوعہ کے لئے اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے اور اپنی اہم خصوصیات یعنی یکسانیت وہم آہنگی کو برقرار رکھنے کے لئے کسی خطہ (SYNOPSIS) اور خاکہ کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور اس خاکہ کا بیان جس سے موسوعہ کی ترتیب میں کام لیا گیا ہے غیر معمولی اہم ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ موسوعہ سے صحیح طور پر استفادہ کی راہ روشن ہو جاتی ہے، نیز اس کے ذریعہ موسوعہ کا عمومی مزاج معلوم ہو جاتا ہے۔

اور اس طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ یہاں دوسرے ثانوی درجہ کے خاکے بھی ہیں جن کا ذکر ہم چھوڑتے ہیں، اس لئے کہ موسوعہ کی تیاری میں اختیار کئے جانے والے نہج سے ان کی حیثیت زائد نہیں ہے، اور ان کا درجہ وسائل کا ہے جو متعدد ہوتے ہیں اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں، اسی طرح ہم موسوعہ کی پیشکش کیلئے اختیار کی جانے والی ظاہری شکل سے متعلق خاکہ کا بھی ذکر چھوڑتے ہیں، اس لئے کہ سرسری نظر سے اسے جانا جا سکتا ہے اور اس لئے کہ نصوص کی تحقیق اور کسی تصنیف کو پیش کرنے کے جو معہود طریقے ہیں انہی پر یہ موسوعہ بھی چل رہا ہے۔

ہم یہاں اس خطہ کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا اس موسوعہ کی تحریر میں التزام کیا جا رہا ہے علاوہ ان نکات کے جن کا ابھی ذکر ہو چکا، اس خاکہ کی وضاحت میں ہم نے مندرجہ ذیل عناصر کو مدنظر رکھا ہے:

موسوعہ کی ترتیب، اصطلاحات کی تقسیم، رجحانات کا پیش کرنا، اسلوب اور مراجع، ادلّہ اور تخریج۔

موسوعہ کی الف بائی ترتیب:

۶۱- موسوعہ میں مذکور معلومات کیلئے مصطلحات کا انتخاب یعنی ایسے الفاظ کو ان کا عنوان بنانا جو متعارف ہوں اور مخصوص علمی مفاہیم کے ساتھ مربوط ہوں، پھر ان مصطلحات کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کرنا، یہ عمل موسوعہ کی اہم خصوصیات کو پورا کرتا ہے بایں معنی کہ ترتیب اور مسائل کی تلاش آسان ہوتی ہے، اس طرح کہ قدیم مؤلفین مختلف ابواب میں مسائل فقہیہ کو مناسب موقع پر رکھنے کے سلسلہ میں جو مختلف نقطۂ نظر رکھتے ہیں ان کی وجہ سے جو اضطراب

پیدا ہوتا ہے وہ اس عمل سے زائل ہو جاتا ہے۔

قدیم مؤلفین کے درمیان یہ نقطۂ نظر کا اختلاف اتنا دراز ہے کہ ایک مذہب اور دوسرے مذہب کی تالیفات میں ابواب کی ترتیب میں فرق ہے بلکہ کبھی خود ایک مذہب کی تالیفات میں بھی اس طرح کا فرق پایا جاتا ہے، اور حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب کا التزام اس اضطراب و انتشار کو دور کر دیتا ہے اور جو لوگ اختصاص کے حامل نہیں ہیں ان کے لئے بھی مسئلہ زیر غور کو تلاش کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

اور مصطلحات کی ترتیب کے وقت اس کی موجودہ ہیئت ترکیبی کو پیش نظر رکھا گیا ہے (یعنی وہ لفظ مجرد ہو یا مزید فیہ اس کے مادہ اصلیہ کی رعایت نہیں کی گئی ہے بلکہ ترتیب میں اس کی موجودہ ہیئت ترکیبی کو پیش نظر رکھا گیا ہے جیسے لفظ ''اتلاف'' کا تذکرہ ''ات'' کے ذیل میں آئے گا نہ کہ ''تلف'' کے ذیل میں، اسی طرح اجراء، ابراء، اثبات، ابضاع وغیرہ الفاظ کہ ان میں ہر لفظ کے ''الف'' کی رعایت کی گئی ہے نہ کہ ان کے اصلی مادہ کی) اگر چہ حرف واشتقاق کی رو سے ان کے لفظ اصلی مجرد پر کچھ زائد حروف داخل کئے گئے ہوں، اس وجہ سے کہ اس طرح ان مصطلحات کو پیش کرنا ان کی تلاش وتحقیق کو آسان کر دیتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ الفاظ ان مسائل کیلئے جن پر یہ دلالت کرتے ہیں لازمی لقب (نام) کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں، اور پھر لفظ جن حروف پر مشتمل ہے ان کی ترتیب کے مختلف طریقوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے نطق کے پہلو کو ترجیح دینے کا اصول برتا گیا ہے اس لئے جانب نطق کی رعایت ہی وہ اصل ہے جس پر عربی زبان میں کتابت کا استناد ہوتا ہے، مرکب الفاظ میں ان کے اولین اجزاء کی ترتیب کا لحاظ کیا گیا ہے پھر اس کے بعد آنے والے حروف کی باہمی ترتیب بھی پیش نظر رکھی گئی ہے، جیسے لفظ ''صلاۃ'' اور اس کی طرف اضافت کئے گئے الفاظ (جیسے صلاۃ الفجر، صلاۃ الوتر وغیرہ)، اور اسے ''نظام کلمی'' کہا جاتا ہے نہ کہ ''نظام حرفی'' (یعنی وہ سسٹم جس میں کلمہ اور پورے لفظ کی رعایت کی جائے نہ کہ اس کے حروف کی)، اور ایک جیسے دو کلمات میں اگر ایک کے حرف دوسرے کے حروف کی تعداد سے زائد ہو تو جو کلمہ زائد حروف سے خالی ہو اسے پہلے رکھا گیا ہے۔

فقہی مصطلحات کی تقسیم:

۶۲- مصطلحات سے مقصود کی زیادہ وضاحت کی خاطر ہم اس کی طرف بھی اشارہ کرتے چلیں گے کہ بطور عنوان مذکور الفاظ کو فقہاء نے اصل لغوی معنی سے زائد ایک خاص مفہوم کیلئے استعمال کیا ہے، یا لفظ مشترک سے مراد معانی میں سے کسی ایک معنی تک محدود کر لیا ہے، یا کسی مسئلہ کیلئے بطور لقب اسے اختیار کر لیا ہے، تمام ابواب کے عنوانات اسی قبیل سے ہیں، جن کو پڑھ کر مخصوص شرعی احکام رکھنے والے کلی یا جزئی موضوع کی طرف لازمی طور پر ذہن منتقل ہوتا ہے۔

اور وہ استعمالات جو ان صفات سے خالی ہوں وہ اس قبیل سے نہیں ہیں، پس فقہاء کی زبان پر بیان معانی کے لئے بطور تعبیر مسلسل استعمال میں رہتے ہیں، پس جب ان میں کوئی ایک لفظ دوسرے کی جگہ پر آ جائے تو اس سے لفظ کے اختیار کرنے سے جو علمی مقصد ہے اس میں خلل واقع نہ ہو۔

اور مصطلحات کیلئے ایک ترتیب ہے جو انہیں ایک لڑی میں پروتی ہے، چاہے اس کی صفت اور بیان کی مقدار کچھ بھی ہو، پس ترتیب کی یکسانیت ہی سہولت اور آسانی کا ذریعہ ہے لیکن اس کے باوجود تنظیمی پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے اصطلاحات کی آپس میں وضاحت کی مقدار اور بعض کے بعض پر مرکوز ہونے کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے، اس طرح ان کی تین قسمیں ہیں: اصلی اصطلاحات، حوالے کی اصطلاحات، اور اصطلاحات دلالت، جن کی وضاحت ذیل میں کی جارہی ہے:

الف - اصلی اصطلاحات:

۶۳ - یہ وہ مصطلحات ہیں جن کا بیان پوری تفصیل کے ساتھ ان کا تذکرہ آتے ہی کیا جاتا ہے (انہیں موضوع وار مرتب متعدد عنوانات کے ذیل میں ذکر کر کے ان کے احکام کی تفصیل بیان کرنے میں مدد لی جاتی ہے) ایسا اس لئے کیا جاتا ہے کہ لفظ ہی تنہا یا اغلب طور پر موضوع کے بیانات کے استخراج کا محل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ کسی اور عنوان کے تحت تابع جز کی طرح داخل نہیں ہے جس کا اس سے علیحدہ کرنا بہتر نہ ہو، اور کسی مصطلح کے اصلی قرار دینے میں بنیادی بات یہ ہے کہ وہ مصطلح اس لائق ہو کہ اسے مستقل قرار دیا جائے اور بغیر کسی منازع کے ایک موقع پر اس کی تفصیلات اکٹھا کر دی جائیں، اور اس اصول کا تعلق مقدار سے نہیں بلکہ اعتبار اس بات کا ہے کہ اس کیلئے کوئی دوسرا مناسب محل جس کے ضمن میں اس کو داخل کیا جائے اور اسکی تفصیل درج کی جائے موجود نہ ہو۔

موضوع سے متعلق متعدد الفاظ میں سے کسی ایک لفظ کو ترجیح دینا تا کہ اس سے مفصل بیانات مربوط کئے جاسکیں تو اس کا مرجع یہ ہے کہ وہ لفظ مصدر مفرد ہو، جیسے حج، بیع، اور شرکت، چاہے اس لفظ کی دلالت کسی تصرف پر ہو یا عبادات پر یا معاملات پر، اور کبھی یہ مصطلح کسی شئی یا ذات کا نام ہوتی ہے، اور مصدر یا مفرد کو چھوڑ کر وصف یا جمع کو بطور مصطلح استعمال نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ فقہاء کے غالب استعمالات میں ایسا ہی ہو، یا اس وصف یا جمع کے الفاظ کے ذریعہ کسی خاص مراد کو بتانا مقصود ہو جو مصدر یا مفرد سے حاصل نہ ہوتی ہو، جیسے ''شہید'' اور ''ایمان''۔

مصطلح اصلی سے متعلق تفصیل کی پابندی اس بات سے مانع نہیں ہوتی کہ اس سے متعلق بعض بیانات کی تفصیل کا حوالہ کسی دوسرے مصطلح اصلی سے دے دیا جائے اس صورت میں کہ اس کا ان دونوں میں پیہم لحاظ کیا جاتا ہو، جیسے مثال کے طور پر تعاقد کی شرطیں اور تکلیف کی اہلیت، اور اسی طرح اس صورت میں جبکہ متعدد مصطلحات اصلیہ پر حاوی کوئی

ایک مصطلح ہو، جیسے عقد یا معاوضہ وغیرہ۔

مصطلحات اصلیہ کی کتابت سے پہلے اصطلاح کی تفصیلی پلاننگ اس طور پر کرلی جاتی ہے کہ تکرار محض اور تداخل سے بچا جا سکے، مگر صرف اس حد تک کہ اس کی وجہ سے ایک استفادہ کرنے والا موضوع سے متعلق ضروری معلومات سے محروم نہ رہے، نیز اس کی وجہ سے فقہ کے ان بنیادی مسائل میں خلل اندازی سے تحفظ یقینی بن جاتا ہے جو اس اصطلاح کے تابع ہوتے ہیں، اور ان منصوبوں (پلاننگس) کے عناصر تیاری کے بعد عناوین کی شکل اختیار کرلیتے ہیں جن کو متعلقہ جلد کی فہرست میں جگہ دی جاتی ہے۔

ب- فرعی اصطلاحات (حوالے):

۶۴- یہ وہ مصطلحات ہیں جن کا اجمالی بیان "مختصر نوٹس" کی صورت میں کردیا جاتا ہے، اس میں اس مصطلح کی لغوی وشرعی تعریف بیان کی جاتی ہے، اور اس سے تعلق رکھنے والے دیگر الفاظ سے اس کے فرق کو واضح کیا جاتا ہے پھر اس کا اجمالی حکم بتایا جاتا ہے، اور کبھی کبھی اس مصطلح سے متعلق قاعدہ عامہ کی طرف اشارہ کردیا جاتا ہے، ادلّہ یا مراجع سے تعرض نہیں کیا جاتا، اور آخر میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کے مقامات کی نشاندہی کردی جاتی ہے جیسا کہ مراجع اصلیہ کے بارے میں فقہاء کے یہاں معروف ہے، اور عموماً یہی طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ اصطلاح ایسی ہو کہ اس کا حوالہ ضروری ہو اور اس کی تیاری کے مراحل کی تکمیل نہ ہوئی ہو، یا اس کے سلسلہ میں جس میں بیان کا وعدہ کیا گیا ہو اس پر اس کے مشتمل ہونے کا یقین نہ کیا جا سکتا ہو اس احتمال سے کہ ترتیب اس کے خلاف کی متقاضی ہو سکتی ہو، اور علاوہ ازیں فقہاء کے مابین مانوس مقام کا مصطلحات موسوعہ میں اعتبار کیا جانا ضروری ہے، اور نیز موسوعہ میں اس کی بحث کی جگہ کی طرف ممکن حد تک اشارہ کردیا جاتا ہے۔

اور "حوالوں" کے طریقہ پر عمل دو باتوں کو پوری کرنے کے لئے ضروری تھا:

(۱) مصطلحات کے متعلق ایک ہی طرح کے بیانات میں تکرار سے بچنے کے لئے، اس طرح کہ کبھی بیان مستقلاً ہو، اور کبھی اپنے اصل کے ضمن میں اشباہ ونظائر کے ساتھ داخل ہو، اس لئے دو جگہوں میں سے ایک میں اجمالی بیانات پیشگی دے دئے گئے ہیں، کہ یا تو اسی پر اکتفا کیا جائے یا دوسری جگہ میں آنے والی **تفصیل** کے لئے راستہ ہموار ہو۔

(۲) بعض برابر درجہ کے احتمالات جن میں سے کسی ایک احتمال کی طرف ذہن کا منتقل ہونا مشکل ہو ان کو چھوڑ دینے کے بجائے غیر اصحاب اختصاص کی اس ضرورت کو پورا کرنا جو نہیں ان کے مقصد تک پہنچا سکے چاہے یہ اصل کی طرف سے آئے یا فرع کی طرف سے۔

ج - اصطلاحات دلالت :

۶۵ - یہ وہ اصطلاحات ہیں جنہیں محض اس جگہ کی طرف اشارہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جسے موضوع کی بحث کے لئے اختیار کیا گیا ہو، لہذا یہ اصطلاحات اصلی یا حوالے کے الفاظ میں سے کسی ایک کا بدل ہوا کرتے ہیں، یعنی ایسے الفاظ جو مرادف کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے ''مضاربہ'' کے ساتھ ''قراض''، اور ''اجارہ'' کے ساتھ ''کراء''، یا بقیہ مشتقات جن میں سے کسی ایک کو موضوع کی بنیاد بنایا گیا ہو۔

ان اصطلاحات کے سلسلہ میں موسوعہ کی اصطلاحات کے درمیان ان کی بحث کی جگہ کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے، جیسے (قراض، دیکھئے: مضاربہ) کسی دوسرے بیان کی ضرورت کے بغیر جو لفظی تکرار کے سوا کچھ نہ ہوگا، اور چونکہ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ کو استعمال کیا اور انہیں نہ بدلنے والی پائدار اصطلاحات کے طور پر اختیار کیا ہے اس لئے ان پر توجہ دینا ضروری ہے، اور اصطلاح میں کوئی بحث اور اعتراض نہیں ہوا کرتا۔

بہر صورت اصطلاحات دلالت اور اصطلاحات احالت چونکہ اجمالی ہوتے ہیں اس لئے اس موسوعہ میں یہ دونوں ایک زائد بحث کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے کہ مصطلحات اصلیہ موسوعہ کیلئے ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں، اور اصلی اصطلاحات ہی کے احاطہ سے بدیہی طور پر فقہ کے تمام موضوعات کا تفصیل کے ساتھ اور منصوبہ کے تمام عناصر کی پابندی کے ساتھ احاطہ ہو جاتا ہے، اور ان موضوعات کی طرف مصطلحات دلالت کے ذریعہ راہنمائی کی جاتی ہے جن کا مقصد تتمہ و تکمیل ہوتا ہے، اور ان موضوعات کی تمہید ان حوالوں میں اجمالی بیانات کے ذریعہ کی جاتی ہے جن کا مقصد صرف مذکورہ ضرورت کی تکمیل ہوتا ہے۔

فقہی رجحانات کا ذکر:

۶۶ - مسائل و احکام کے بیان کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ ''فقہی رجحانات'' کا طریقہ ہے، اور یہ مذاہب کے بیان اور مسئلہ کی تکرار سے مختلف ہے۔

پس موسوعہ میں اختیار کردہ طریقہ میں ایک مسئلہ سے متعلق متعدد آراء کو ایک یا ایک سے زیادہ مذاہب کے کسی فقہی رجحان کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے ان کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے، اور اگر ایک ہی مذہب میں ایک سے زائد رائے ہو تو ان روایات کے اعتبار سے ان کے مناسب رجحانات کیساتھ اس کا تذکرہ بار بار آتا ہے۔

وہ رجحان جس کی طرف اکثر فقہاء یعنی جمہور گئے ہیں انہیں پہلے ذکر کیا جاتا ہے، الا یہ کہ بیان کی منطقیت اس کے خلاف متقاضی ہو جیسے بسیط کو مرکب یا مفصل پر مقدم کرنا، اور جیسے اس مضمون سے آغاز کرنا جس پر بعد کے آنے والے مفہوم کا سمجھنا موقوف ہو۔

اور یہ طریقہ جس کا دشوار ہونا اہل قلم پر مخفی نہیں اس کو اختیار کئے جانے کا محرک یہ ہے کہ موسوعہ سے استفادہ کرنے

والے پوری باریک بینی کے ساتھ اتفاق واختلاف کی جگہوں کوایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کے مشکل عمل کے لائق بن سکیں، اور فقہی اجتہادات کے مناہج کا مکمل تصور انہیں حاصل ہوجائے، اور یہی وہ طریقہ ہے جس کے ساتھ بحث ومطالعہ اورتشریع وقانون سازی میں مدد حاصل کرنا آسان ہوجاتا ہے جبکہ بحث وتحقیق خصوصیت سے کسی ایک مذہب تک محدود نہیں رہے، اہل نظر پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس طریقہ میں ہر مذہب کوعلیحدہ ذکر کرنے اور اس کی دلیلوں کو اس کے ضمن میں باربار دہرانے سے بچاجاسکتا ہے۔

نیز یہ طریقہ کوئی انوکھی چیز نہیں ہے، بلکہ فقہاء کے اختلاف پرلکھی گئی کتابوں اورمذاہب کو بیان کرنے والی شرحوں میں اکثر قدیم مصنفین نے اس طریقہ کی پیروی کی ہے، نیز تمام جدید فقہی تحقیقات میں اس طریقہ کو برتا گیا ہے، اور یہاں پر اس بات پر زور دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اگر بعض تحقیقی کاموں میں دوسرے طریقوں کو اختیار نہ کیا گیا ہوتا، جیسے سبھی مذاہب کو پوراپورا علاحدہ علاحدہ ذکر کرنا، پھر اتفاقی نکات کواجمالاً پہلے بیان کرنا، پھر تفصیل واختلاف کے ذکر کے وقت انہیں علاحدہ علاحدہ بیان کرنا۔

مسئلہ سے متعلق مختلف فقہی رجحانات کو ذکر کرنے کے بعد اس کا التزام کیا گیا ہے کہ ہر رجحان فقہی کے ذیل میں مذاہب اربعہ کی فقہ کے اس حصہ کا ذکر کیا جائے جو اس رجحان کے موافق ہے، اس کی وجہ سے فقہ مذاہب ائمہ اربعہ سے دلچسپی رکھنے والے فقہاء کیلئے اکٹھے سبھی رجحانات وآراء کوسمجھنا آسان ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فقہ مذاہب اربعہ کے اصول اور ان کے متداول مراجع کے درمیان بہت زیادہ قربت ہے، نیز سلف یعنی صحابہ اور ان کے بعد والوں کے جن مذاہب کی اطلاع ہو پاتی ہے ان کی طرف بھی اشارہ کردیا جاتا ہے، جن کا تذکرہ فقہ کی معروف کتابوں میں موجود ہے، اس اشارہ کے بعد ان مذاہب کے ذکر کونظر انداز کردیا جاتا ہے جو نامعلوم ہیں یا جنہیں آسانی سے معلوم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ کسی نہ کسی رجحان کے تحت آچکے ہوتے ہیں۔

اسلوب اور مراجع:

۶۷ – موسوعہ میں اس کا التزام کیا گیا ہے کہ اس کا اسلوب واضح ہو، اور یہی وضاحت اکثر اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ مراجع فقہیہ سے اقتباس کی گئی عبارتوں میں کچھ تصرف کیا جائے، تاکہ اس کے ابہام یا عبارت کی پیچیدگی کو دور کیا جاسکے، اور اکتادینے والی تفصیل اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل پیدا کرنے والے اختصار کے درمیان میانہ روی اختیار کی جاسکے، اور طریقہ اتجاہات پر چلنا اس مقصد کیلئے مددگار ثابت ہوا، اس لئے کہ یہ طریقہ اتجاہات اس وقت تک متحقق نہیں ہوسکتا جب تک ان عبارتوں میں سے مناسب ترین عبارت کا انتخاب نہ کیا جائے جن کی واقفیت کا تب بحث کومختلف مراجع فقہیہ میں ہوتی ہے۔

منقولہ عبارتوں میں معنی کی تبدیلی کے بغیر تصرف کا عمل اختیار کرنے کے باوجود یہ پابندی کی گئی ہے کہ کسی مذہب

کی طرف کسی رائے کی نسبت اس مذہب کی اصلی قابل اعتماد کتابوں کے حوالے کے بغیر نہ کی جائے، اور رجحانات کی تصویر کے سلسلہ میں کبھی ایک مذہب کی ایسی کتابوں سے مدد لی جاتی ہے جسکا موضوع فقہ مقارن ہو، ساتھ ہی ساتھ باقی دیگر مختلف کتابوں کی طرف نسبت ظاہر کردی جاتی ہے۔

۶۸ - اور (موسوعہ میں) جن مراجع پر اعتماد کیا گیا ہے وہ قدیم کتابیں ہیں جو اصحاب مذاہب کے درمیان متداول رہی ہیں اور جن کی انہوں نے شروح وحواشی کے ساتھ خدمت کی اور جن پر کبھی انکار او رتقیید یا اقرار اور تسلیم کے ساتھ تعقیب کی ہے، اور جنہیں اصل فقہی ذخیرہ سمجھا جاتا ہے جس کا اسلوب وطرز تصنیف بعد کی تمام جدید تحقیقات سے ممتاز ہے، اور ان دونوں کے مابین خط فاصل تیرہویں صدی ہجری کا اختتام ہے، کئی ایک بنیادی مراجع کا انتخاب کیا گیا ہے جن سے ہر فقہی مذہب کی عمدہ نمائندگی ہوتی ہے، کیونکہ ان مراجع میں کسی بھی مذہب کی پہلی اور بعد کی تحریروں کا احاطہ ہے، اور نقلی دلائل اور عقلی توجیہات نیز معتمد مفتیٰ بہ اقوال کے بیان کا اہتمام کیا گیا ہے۔

(اور یہ مراجع جن سے استفادہ کیا جائے گا، اور ساتھ ہی دیگر مراجع کی تجزیاتی فہرست زیر عمل ہے تاکہ موسوعہ کی تحریر میں ان سے استفادہ آسان ہو) (۱)۔

اور ضرورت کے وقت کتب فقہ کے علاوہ دیگر کتب شریعت سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے، خصوصیت کے ساتھ فقہ سلف کے سلسلہ میں کتب تفسیر واحکام القرآن، شروح السنہ اور احادیث الاحکام سے متعلق کتابوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ مراجع فقہیہ سے استفادہ صرف مطبوعہ کتابوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان مخطوطات پر بھی مشتمل ہے جو دنیا میں منتشر علمی خزانوں سے مائیکروفلم کی صورت میں حاصل کی جاتی ہیں، اسی طرح ایسی مشینیں حاصل کی گئی ہیں جن کے ذریعہ مائیکروفلم کو پڑھا جاسکے اور اس کی فوٹو کاپی اضافی مراجع کی طرح ان تحقیقات کے سلسلہ میں بھیجی جاسکے جس کی ذمہ داری باہر لکھنے والوں کو دی گئی ہے...اور مقصد ان بعض تراث فقہی کو شائع کرنا ہے جس کا آغاز امام قرافی مالکی کی کتاب ''الذخیرۃ'' کے ذریعہ کیا گیا ہے۔

دلائل اور ان کی تخریج:

۶۹ - اس موسوعہ کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں ذکر کردہ احکام کے ساتھ ساتھ اس کے نقلی اور عقلی دلائل کا ذکر بھی کیا گیا ہے

---

(۱) وہ فقہی فہرست جو زیر طباعت ہیں اور جو جلد ہی شائع ہوں گی، مندرجہ ذیل ہیں:

۱ - جمع الجوامع اور اس کی شرح کی فہرست (اصول فقہ میں)

۲ - مسلم الثبوت اور اس کی شرح کی فہرست (اصول فقہ میں)

۳ - شرح المنہاج اور اس کے حواشی کی فہرست (فقہ شافعی میں)

۴ - حاشیہ ابن عابدین کی فہرست (فقہ حنفی میں)

۵ - جواہر الاکلیل شرح مختصر خلیل کی فہرست (فقہ مالکی میں)

پس کتاب وسنت اور اجماع، قیاس اور دیگر مصادر احکام کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں (اگر چہ وہ مختلف فیہ ہوں)، لیکن دلائل کا تذکرہ صرف اسی قدر کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کے استنباط کی صورت معلوم ہو سکے، یہ مختلف دلائل، احکام کے ذکر کے بعد لائے جاتے ہیں تا کہ مسئلہ اور حکم کی صورت گری میں تکرار سے بچا جا سکے، اور یہ تکرار تب ہوسکتی ہے کہ مختلف دلائل کو مستقلاً بیان کیا جائے۔

اور جو دلائل ذکر کئے جاتے ہیں ان میں اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ وہ رجحان واحد اور اس کے شامل حکم میں متفق مذاہب کے لئے سند کا درجہ رکھتے ہوں، ادلّہ کے مناقشوں سے تعرض نہیں کیا جاتا مگر اس وقت کہ جب کوئی دلیل ایک سے زائد رجحان کے لئے اس کے سمجھنے یا اس کی تاویل میں کسی قسم کے اختلاف کے حوالہ سے اساس ہو، پس ایسی صورت میں اس مقصد کی ادائیگی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اور اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ احادیث کی تخریج کی جائے، ان کا درجہ بیان کیا جائے، اور روایت کو اس کی اس صورت میں پیش کیا جائے جو اصول کتب سنت سے ثابت ہے جبکہ مراجع فقہیہ سے نقل کی گئی حدیث کے الفاظ خبر واحد یا خبر مشہور یا مروی بالمعنی کے مغایر ہوں، اور کبھی مراجع فقہیہ میں ذکر کی گئی حدیث ثابت نہیں ہوتی تو اگر حاصل ہو سکے تو اس کے متبادل ثابت حدیث کے ذریعہ اس کی تائید پیش کی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ کسی مسئلہ کے مستدل کے طور پر پیش کی جانے والی حدیث کے ضعف کا ظاہر ہونا اس کا متقاضی نہیں ہے کہ اس مسئلہ کو نظر انداز کر دیا جائے، اس لئے کہ کبھی اس حکم کی دوسری دلیل مراجع فقہیہ میں موجود ہوتی ہے، اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ موسوعہ میں انہی دلیلوں پر اقتصار کیا گیا ہے جو مشہور کتب فقہ میں مذکور ہوں۔

خاتمہ:

۷۰۔فقہی موسوعہ کا منصوبہ ایک خاص مزاج رکھتا ہے جو دیگر علمی اور عملی خدمات کے منصوبوں سے مختلف ہوا کرتا ہے، یہ اس لئے کہ اس منصوبہ کی تکمیل کے عناصر کسی ایک فرد یا ادارہ یا حکومت کے بس میں نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس میں عالم اسلام کے اصحاب اختصاص شریک ہوں اور مقدار کیفیت اور وقت کے اعتبار سے مطلوبہ معیار پر ایک دوسرے کا تعاون کریں۔

اور اس طرح کے معاملات میں وقت کے عنصر پر کنٹرول بس سے باہر کی بات ہوتی ہے، بلکہ اس طرح کے منصوبہ کی کامیابی کے لئے صبر وتحمل اور وسعت نظری کی ضرورت ہے، بشرطیکہ جن بنیادوں پر منصوبے زیر تکمیل ہوں وہ صحیح ہوں، اور اس طرح ہوں کہ ان سے متوقع نتائج کی برآمدگی ممکن ہو، تا کہ تخلیقی کاوش اپنی مطلوبہ شکل میں سامنے آئے کہ وقتی عجلت کی وجہ سے پختگی کا پہلو ہاتھ سے جاتا نہ رہے۔

نیز اس طرح منصوبہ میں وقت کا عنصر تخلیق کی شکل وصورت کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بنیادوں

اور اولین تیاریوں پر کوشش بے پایاں صرف کی جاتی ہے، خصوصاً موسوعہ کے منصوبہ میں تو مکمل اور مرتب طور پر منظر عام پر لانے کی بھی پابندی کی جاتی ہے۔

آخری بات یہ کہ اس موسوعہ کا منصوبہ ایک اسلامی ضرورت ہے جس کی تکمیل کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا ضروری ہے، اور تاخیر یا دشواری کی بنا پر اس طرح کے منصوبوں سے گریز امت کے لئے ناجائز ہے، بلکہ ضروری ہے کہ ان کی کامیابی کی راہ کو ہموار کرنے کی غرض سے باہمی تعاون کو عمل میں لایا جائے اور اطمینان کا ماحول اور تمام وسائل وذرائع مہیا کئے جائیں۔

والله المستعان وهو ولي التوفيق

موسوعہ فقہیہ

ائمہ

تعریف:

۱ - ائمہ لغت میں: ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی اقتداء کی جائے خواہ وہ سردار ہوں یا کوئی اور (۱)۔ اس کا واحد امام ہے، چونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر اس شخص پر کیا جاتا ہے جس کی اقتداء کی جائے، چاہے خیر میں کی جائے یا شر میں کی جائے، نیز برضا و رغبت کی جائے یا جبر و زبردستی سے کی جائے، اس لئے اصطلاحی معنی اور لغوی معنی میں کوئی دوری نہیں ہے (۲)۔

اس اصطلاح کے مختلف استعمالات:

۲ - انبیاء علیہم السلام کو امام کہا جاتا ہے، کیونکہ مخلوق پر ان کی اتباع واجب ہوتی ہے قرآن میں اللہ تعالی نے چند نبیوں کا ذکر کرنے کے

(۱) الصحاح، لسان العرب (أمم)۔

(۲) شرح التفتازانی علی العقائد النسفیہ رص ۱۸۱ "المطبعۃ العامرۃ"، تفسیر الرازی ۴ر ۴۳ طبع اول، جواہر الاکلیل ۲ / ۲۲۱۔

بعد فرمایا ہے: "وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا" (۱) (اور ہم نے ان (سب) کو پیشوا بنایا، ہدایت کرتے تھے ہمارے حکم سے)، جیسا کہ خلفاء پر بھی ائمہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ ایسے رتبہ پر مقرر کئے گئے ہیں جن کی وجہ سے لوگوں پر ضروری ہے کہ ان کی اتباع کریں اور ان کے فرمان وہدایات قبول کریں، خلفاء کی امامت کو امامت کبری سے تعبیر کیا جاتا ہے، ائمہ کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو لوگوں کو نماز پڑھاتے ہیں، اس امامت کو امامت صغری کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی اقتداء میں جو لوگ نماز ادا کرتے ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ ان کی پیروی کریں، حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم" (۲) (امام اسی لئے بنایا گیا ہے تا کہ اس کی اقتداء کی جائے، پس جب وہ رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب وہ سجدہ کرے تو تم سجدہ کرو اور اپنے امام کے خلاف تم عمل نہ کرو)۔

(۱) سورۂ انبیاء ر ۷۳۔

(۲) تفسیر الرازی ۲۱ / ۱۷ طبع عبد الرحمن محمد۔ حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" امام احمد وغیرہ کی متعدد روایات میں قریب قریب اسی طرح مروی ہے، دیکھئے: الفتح الکبیر ۱ / ۴۳۸ طبع دار الکتب العربیہ، اصل اس حدیث کی حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے مروی حدیث ہے جسے امام بخاری وامام مسلم نے تھوڑے سے فرق کے ساتھ روایت کیا ہے اور رافعی نے "لا تختلفوا على إمامكم" (تم اپنے امام کے خلاف عمل نہ کرو) کے لفظ سے اس کو ذکر کیا ہے گویا انہوں نے اس حدیث کا معنی ذکر کیا ہے (تلخیص الحبیر ۲ / ۳۸-۴۰ طبع الفنیۃ المتحدہ)۔

اس کے علاوہ علماء کے نزدیک لفظ ''ائمہ'' کے دوسرے اصطلاحی استعمالات بھی ہیں جو ایک علم سے دوسرے علم میں مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء کے نزدیک مجتہدین شرع جو اصحاب مذاہب متبوعہ ہیں انہیں ائمہ کہا جاتا ہے(۱)، جب لفظ ائمہ اربعہ بولا جائے تو اس سے مراد حضرت امام ابو حنیفہ، حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد رحمہم اللہ ہوتے ہیں، اصولیین کے نزدیک ائمہ سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو اصول کی تدوین میں سبقت حاصل ہے، خواہ متکلمین کے طریقہ سے تدوین کی ہو جیسے جوینی اور غزالی، یا حنفیہ کے طریقہ پر تدوین کی ہو جیسے کرخی اور بزدوی، یا ان دونوں طریقوں کی جامع راہ اختیار کر کے کی ہو جیسے ابن ساعاتی اور سبکی وغیرہ۔

مفسرین کے نزدیک مجاہد، حسن بصری اور سعید بن جبیر جیسے حضرات کو ائمہ کہا جاتا ہے، اور علم قراءت میں ان دس قاریوں کو ائمہ کہا جاتا ہے جن کی قرأت متواتر ہیں، ان دس قاریوں کے نام یہ ہیں: نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزہ، کسائی، ابو جعفر، یعقوب اور خلف (۲)، اور محدثین کے نزدیک اصحاب جرح وتعدیل کو ائمہ کہا جاتا ہے جیسے علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین وغیرہ۔

محدثین جب ''ائمہ ستہ'' (چھ امام) بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد بخاری، مسلم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ ہوتے ہیں، بعض لوگوں نے ائمہ ستہ میں ابن ماجہ کے بجائے امام مالک کو شمار کیا ہے اور بعض لوگ ابن ماجہ کی جگہ دارمی (۳) کا نام لیتے ہیں، متکلمین کے نزدیک ائمہ کا اطلاق ابو الحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی جیسے حضرات پر ہوتا ہے جن کے مستقل مکاتب فکر اور عقیدہ میں ان کے متبعین ہیں۔

(۱) اللباب ۱/ ۳۰ طبع اول۔

(۲) النشر فی القراءات العشر لابن الجزری ۱/ ۸، ۹، ۵۴ طبع التجاریہ۔

(۳) جامع الاصول ۱/ ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الرسالۃ المستطرفۃ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرفۃ رص ۱۳ طبع دار الفکر، تیسیر التحریر ۳/ ۱۰۲۔

اجمالی حکم:

۳- ائمہ مذاہب فقہ معتبرہ میں سے کسی ایک کے اجتہادات اگر وہ بنقل صحیح منضبط ان تک پہنچے ہوں پھر ان میں سے جو مطلق ہیں ان کی تقیید، جو عام ہیں ان کی تخصیص اور فروع کی شرطوں کی صراحت بھی موجود ہو تو ایسے اقوال کے بارے میں وہ شخص جس میں خود اہلیت اجتہاد نہ ہو اسے اس کا اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو عمل کے لئے اختیار کرے اور کسی ایک مذہب کی پابندی اس پر لازم نہیں ہوگی، علاوہ اس کے جس شخص کے پاس ترجیح وتخریج کا ملکہ ہو تو وہ ان سبھی اجتہادات فقہیہ سے مدد لے سکتا ہے، اس کے بعد کہ وہ ان کی نقل کی صحت کی تحقیق کر لے اگر چہ یہ اجتہادات مجمل طور پر منقول ہوں، اور اس کو حق ہوگا کہ ان اجتہادات کے مطابق استنباط وترجیح کے قواعد کی روشنی میں خود عمل کرے اور فتوی دے (۱)۔

ایک ہی عبادت یا ایک ہی تصرف میں مختلف ائمہ کے اجتہادات کی تلفیق اور پیوندکاری کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہے (۲)، ان سارے مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے: اجتہاد، افتاء، قضاء، تقلید اور تلفیق کی اصطلاحات کے ضمن میں۔

۴- امامت کی ہر دو قسم چاہے وہ امامت عظمی یعنی خلافت ہو، کسی ایک علاقہ میں، یا امامت صغری ہو یعنی نماز کی امامت ایک وقت اور ایک جگہ میں، ہر دو صورتوں میں ایک سے زیادہ امام کا ہونا فی الجملہ ممنوع ہے، تاکہ کلمہ مسلمین میں تفریق نہ پیدا ہو، اس کی تفصیل کے لئے امامت صلاۃ اور امامت کبری کی بحث کی طرف رجوع کریں۔

۵- اصول فقہ اور اصول علم حدیث میں وہ روایتیں قابل قبول ہیں

(۱) فواتح الرحموت مع المستصفی ۲/ ۴۰۶ طبع بولاق، ارشاد الفحول رص ۲۷۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۱ طبع اول، المیزان ۱/ ۱۶ طبع مصطفی الحلبی۔

جنہیں ائمہ میں سے کسی نے بطور ارسال بیان کیا ہو، محدثین کے نزدیک مرسل وہ روایت ہے جس میں کوئی تابعی یہ کہے: قال رسول اللہ ﷺ (یعنی درمیان سے صحابی کا واسطہ حذف کردیا ہو) (۱)۔

۶ - اکثر علماء کے نزدیک وہ روایتیں مقبول ہوں گی جنہیں ائمہ تابعین میں سے کوئی امام بیان کرے بشرطیکہ راوی ثقہ ہو، اسی لئے اس فن کے ماہرین نے کہا ہے کہ جس نے روایت کو مکمل سند کے ساتھ بیان کیا اس نے دوسرے پر اپنا بوجھ ڈال دیا، اور جس نے ارسال کیا اس نے اپنے اوپر بوجھ لادلیا، صاحب مسلم الثبوت نے ایسے حضرات کی مثال میں حسن بصری، سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی کو پیش کیا ہے (۲)۔

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۱۷۴، التیسیر التحریر ۳/ ۱۰۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۱۷۴-۱۷۵۔

آباء

تعریف:

۱ - آباء، اَب کی جمع ہے، اَب والد کو کہتے ہیں (۱)، لفظ اصول آباء سے عام ہے، کیونکہ اصول کا اطلاق ماں، دادا، دادی اور نانا، نانی پر بھی ہوتا ہے۔

لغوی اعتبار سے ''آباء'' اجداد کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ کسی شخص کی ولادت میں ان کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

کبھی کبھی ''اَب'' بول کر چچا بھی مراد ہوتے ہیں، کیونکہ چچا پر مجازی طور سے ''اَب'' کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالی نے حضرت یعقوبؑ کی اولاد کے قصہ میں فرمایا ہے: '' قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَکَ وَاِلٰهَ آبَائِکَ اِبْرَاهِیْمَ وَاِسْمَاعِیْلَ وَاِسْحٰقَ''(۲)، (وہ بولے ہم عبادت کریں گے آپ کے اور آپ کے باپ دادوں ابراہیم اور اسمٰعیل اور اسحٰق کے معبود کی)، اس لئے کہ حضرت اسماعیل، حضرت یعقوبؑ کے چچا تھے۔

۲ - فقہاء آباء کا استعمال باپ، دادا (ذکور) کے لئے کرتے ہیں، جیسا کہ لغت میں استعمال ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳ - وصیت وغیرہ کے باب میں لفظ آباء کا استعمال ہو تو فقہاء کا

(۱) لسان العرب: مادہ (أبو)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۳۳۔

اختلاف ہے کہ یہ اجداد کو شامل ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کے اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک وقت میں کسی لفظ کا مجازی اور حقیقی دونوں معنی مراد لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ لفظ آباء کا اجداد پر اطلاق مجازی ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بیک وقت کسی لفظ کا حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا، کیونکہ تابع پر متبوع کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ ''تنقیح''میں ہے، سعد الدین تفتازانی نے کہا ہے کہ اگر مسلمان نے کافروں کے آباء اور امہات کو پناہ دے دی تو یہ اجداد اور جدات کو شامل نہیں ہوگی (۱)۔

''محیط'' کے حوالہ سے ''فتاوی ہندیہ'' کے باب وصیت میں لکھا ہے کہ جب کوئی آدمی فلاں فلاں شخص کے آباء کے لئے وصیت کرے اور حال یہ ہے کہ فلاں فلاں کے باپ بھی ہیں اور مائیں بھی، تو یہ سب وصیت میں داخل ہوں گے، یعنی ان سب کے لئے وصیت ہوگی، اور اگر ان کے (فلاں فلاں کے) باپ اور مائیں نہ ہوں بلکہ دادا، دادیاں ہوں تو یہ (دادا، دادی) وصیت میں داخل نہ ہوں گے (۲)۔

فتاوی ہندیہ میں یہ بھی ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ان لوگوں کی زبان میں ولد ''جد'' کو بھی کہا جاتا ہو تو امان کے اندر اجداد بھی داخل ہوں گے (۳)۔

شافعیہ اور جمہور کے نزدیک بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں مراد لئے جاسکتے ہیں (۴)، شاید یہی شافعیہ میں سے رملی کے اس قول کی بنیاد ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں کے آباء کے لئے وصیت کی تو اس میں دادا، دادی اور نانا، نانی دونوں داخل ہوں گے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۴ - اس مسئلہ کو وصیت اور امان کے بیان میں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، نیز اصول فقہ میں ''مشترک'' کی بحثوں کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے، اور آباء کے بقیہ احکام کے لئے دیکھئے (مادہ: اَب)۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۸۸، ۸۹ طبع محمد صبیح۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۱۸ طبع بولاق۔

(۳) الفتاوی الہندیہ فی ابواب الامان ۲/ ۱۹۹۔

(۴) جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی ۱/ ۲۹۶ - ۲۹۸ طبع مصطفی الحلبی، ارشاد الفحول رص ۲۰ طبع مصطفی الحلبی، مسلم الثبوت مطبوع مع المستصفی ۱/ ۲۰۲ طبع بولاق۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۲ طبع مصطفی الحلبی۔

آبار

بحث اول

آبار کی تعریف اور اس کے عمومی احکام کا بیان

۱- ''آبار'' بئر کی جمع ہے، اور '' بأر'' سے مشتق ہے، جس کا معنی ہے کھودنا، اس کی جمع قلت ''أبور'' اور ''آبُر '' ہے، اور جمع کثرت ''بئار'' ہے (۱)۔

ابن عابدین اپنے حاشیہ میں ''المغرب'' کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ بئر وہ کنواں ہے جس کے نیچے سے سوتا پھوٹتا ہو یعنی اس میں پانی ہو جس میں اضافہ ہوتا ہو اور پانی اس کے اندر سے ابلتا ہو، ابن عابدین نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات مخفی نہیں کہ ''بئر'' کی مذکورہ تعریف کی رو سے صہریج (حوض)، جُب (گڑھا) اور وہ کنویں خارج ہو جاتے ہیں جو بارش کے یا نہروں کے پانی سے بھرتے ہیں، اور جن کو رکیۃ (بروزن عطیہ) کہا جاتا ہے جیسا کہ عرف ہے، اس لئے کہ رکیہ بئر ہی کو کہتے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے، لیکن عرف میں یہ ایسا کنواں ہے جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو (۲)، اس معنی کے اعتبار سے رکیہ صہریج کا مترادف ہے۔

حاشیۃ البجیرمی علی شرح الخطیب میں ہے کہ بئر کا اطلاق کبھی اس جگہ پر ہوتا ہے جہاں پیشاب، پاخانہ جمع ہوتا ہو، جو بیت الخلاء کے نیچے ہوتی ہے، جسے آج کل ''خزان'' (سپٹک ٹنک) اور بئر حش کہا جاتا ہے، حش سے مراد ''بیت الخلاء'' ہے (۱)۔

۲- اصل یہ ہے کہ کنویں کا پانی طاہر اور مطہر ہے یعنی خود بھی پاک ہوتا ہے اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے، بالاتفاق اس سے پاکی حاصل کرنا درست ہے، لیکن جب اس کا پانی نجاست سے آلودہ ہو جائے یا اس کے اوصاف میں سے کوئی ایک بدل جائے اس تفصیل کے مطابق جو پانی کے احکام کے بارے میں معروف ہے تو وہ پاک نہیں رہتا، نہ اس سے پاکی حاصل ہوتی ہے، اس کے علاوہ فقہاء نے ایسے کنووں کے پانی سے پاکی حاصل کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے جو اس زمین میں ہوں جہاں اللہ کا غضب (عذاب) نازل ہوا ہو، اور کچھ ایسے کنووں کا بھی فقہاء نے ذکر کیا ہے جو عام کنووں کی بہ نسبت ''فضیلت'' رکھتے ہیں، اور اسی پر کچھ احکام بھی مرتب کئے ہیں۔

بحث ثانی

بنجر اور غیر آباد زمینوں کو کارآمد بنانے کے لئے کنووں کی کھدائی اور ایسے کنووں کے پانی سے وابستہ لوگوں کے حقوق

اول: بیکار زمین کو کارآمد بنانے کی غرض سے کنواں کھودنا:

۳- کنواں کھودنا اور اس سے پانی کا نکلنے لگنا، زمین کو آباد کرنے کا ایک سبب ہے، فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کنویں سے پانی نکلنے لگے اور اس سے پودوں کو اگانے میں انتفاع ہونے لگے اور اس کے ذریعہ مالک بننے کی نیت بھی ہو تو آبادکاری کا عمل مکمل ہو جاتا ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ کنویں سے پانی نکلنا شروع ہو جائے تو محض اتنے سے ہی آبادکاری کا عمل فی الجملہ مکمل ہو جاتا ہے، لیکن کنواں اگر مویشیوں کے لئے ہو تو مالکیہ

---

(۱) مختص من تاج العروس (ب أ ر)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۴ طبع بولاق۔

(۱) حاشیہ البجیرمی (تحفۃ الحبیب) ۳/ ۸۵ طبع مصطفی الحلبی۔

کے یہاں آبادکاری کا عمل مکمل ہونے کی یہ شرط ہے کہ یہ اعلان کیا جائے کہ کنواں کھودنے کی غرض احیاء(آبادکاری) تھی، اور صحیح روایت کے مطابق شافعیہ پودے لگانا بھی ضروری قرار دیتے ہیں بشرطیکہ کنواں کسی باغ کے لئے ہو، اسی طرح شافعیہ مالک بننے کی نیت بھی شرط قرار دیتے ہیں، کنواں اگر نرم زمین میں ہو تو بعض شافعیہ کنویں کے چاروں طرف منڈیر تعمیر کرنے کی بھی شرط لگاتے ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض پانی پھوٹ نکلنے سے آبادکاری کا عمل مکمل نہیں ہوتا، بلکہ کنویں کی کھدائی اور(اس سے)زمین کی سینچائی کے بعد ہی یہ مکمل ہوتا ہے(۱)۔

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ غیر آباد زمین میں واقع کنواں کا ایک منڈیر(محفوظ علاقہ) ہوتا ہے تاکہ کھدائی اور انتفاع ممکن ہو، چنانچہ اگر کوئی کسی کنویں کے منڈیر کے اندر دوسرا کنواں کھودنا چاہے تو پہلے شخص کو حق ہوگا کہ اسے روک دے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کنواں کے لئے ایک منڈیر مقرر فرمایا ہے(۲)، البتہ منڈیر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کنویں سے متعلقہ علاقہ کی حد کہاں تک ہونی چاہئے، حنفیہ اور حنابلہ کنویں کی نوعیت کے مطابق گزوں کے لحاظ سے حدود کی تحدید کرتے ہیں، ان دونوں مسلکوں کا استدلال ان روایات سے ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تحدید اتنی مقدار سے کی ہے کہ کنویں پر پانی پینے کی غرض سے لوگوں کے آنے، اونٹوں کے بٹھانے اور بھیڑ بکریوں کو پلانے میں تنگی نہ ہو اور کنویں کے پانی کو نقصان نہ ہو(اس کا پانی گندا نہ ہو)(۱)(تفصیل ''احیاء الموات'' عنوان کے تحت دیکھئے)۔

دوم: کنویں کے پانی سے لوگوں کے وابستہ حقوق:

۴ - اس مسئلہ کی بنیاد وہ روایت ہے جسے خلال نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''الناس شرکاء في ثلاث: الماء والکلأ والنار'' (۲) (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں:

---

(۱) الشرح الصغیر بحاشیہ بلغۃ السالک ۲/ ۲۹۶ طبع ۱۳۷۲ھ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۹ طبع دار الفکر العربی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۷ھ، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۹۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۵/ ۱۵۷ طبع المنار ۱۳۴۷ھ، تبیین الحقائق ۶/ ۳۶ طبع ۱۳۱۵ھ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۳۹ طبع بولاق۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۹۱ طبع الخانجی۔ اور حدیث: " أن النبي ﷺ جعل للبئر حریما " تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متعدد طریقوں سے مروی ہے چنانچہ اس کی روایت دارمی (۲/ ۲۷۳ طبع دار الکتب العلمیہ)اور ابن ماجہ (۲/ ۸۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اس کا مدار اسماعیل بن مسلم المکی پر ہے ابوزرعہ نے اس کو ضعیف کہا ہے، امام احمد وغیرہ نے اسے منکر الحدیث بتایا ہے (میزان الاعتدال ۱/ ۲۴۸ - ۲۴۹ طبع عیسی الحلبی)، ابن ماجہ کی روایت کی سند میں ایک راوی منصور بن صقیر ہے اس میں کمزوری ہے (فیض القدیر ۳/ ۳۸۴، تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۰۹ طبع حیدرآباد)، قاسم بن قطلوبغا کی تعلیقات میں ایک روایت ہے: "حریم العین خمسمأۃ ذراع ، = وحریم بئر العطن أربعون ذراعا، وحریم بئر الناضح ستون ذراعا" (چشمہ کے حدود پانچ سو گز ہیں اور وہ کنواں جہاں قافلے ٹھہرتے ہوں اس کے حدود چالیس گز ہیں اور سینچائی کے کنویں کے حدود ساٹھ گز ہیں)، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: مجھ کو یہ حدیث اس طرح نہیں ملی، اس پر علامہ قاسم ابن قطلوبغا نے فرمایا: میں کہتا ہوں کہ اسی طرح محمد بن الحسن نے روایت کیا ہے (منیۃ الالمعی/ص ۶۴ طبع لسجادۃ)۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۹۵، تبیین الحقائق ۶/ ۳۶-۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۷-۳۸۸ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۴ طبع مصطفی الحلبی، الوجیز ۱/ ۲۴۲ طبع ۱۳۱۷ھ، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۳، المہذب ۱/ ۴۴۲ طبع عیسی الحلبی، الفروالبہیۃ ۳/ ۳۵۵-۳۵۷، کشاف القناع ۴/ ۱۶۱-۱۶۳، المغنی ۶/ ۱۵۷۔

(۲) حدیث: " الناس شرکاء .... "کی روایت امام احمد اور ابوداؤد نے مرسلاً یوں کی ہے: " المسلمون شرکاء في ثلاثۃ: في الکلاء والماء والنار" (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں، پانی، گھاس اور آگ) (فیض القدیر ۶/ ۲۷۱ - ۲۷۲)اور اسے ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ

پانی، گھاس اور آگ)، جیسا کہ حضور ﷺ سے یہ بھی مروی ہے: "نهى عن بيع الماء إلا ما حمل منه" (۱) (آپ نے پانی بیچنے سے منع فرمایا، سوائے اس مقدار کے جسے نکال کر محفوظ کر لیا گیا ہو)، یہ استثناء اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ پہلی حدیث میں وہ پانی مراد ہے جو قبضہ میں نہیں کیا گیا ہو۔

اس بناپر عام کنوؤں کا پانی مباح الاستعمال ہے، اس میں کسی کی ملکیت نہیں، الا یہ کہ اس میں سے لے کر جمع کرلیا گیا ہو، ذاتی نوعیت کے کنویں کا پانی عام لوگوں کے لئے مباح الاستعمال نہیں ہوتا، چونکہ خود پینے اور جانوروں کو پلانے کی ضرورت جس کو فقہاء کرام "حق الشفة" (پیاس بجھانے کے حق) (۲) سے تعبیر کرتے ہیں، یہ ضرورت بار بار پیش آتی ہے، جیسا کہ ملک خاص میں جانے سے قبل پانی سب کے لئے مباح ہوتا ہے اور یہ کہ عمومی طور پر کنویں کا پانی زمین کے اندر پائے جانے والے پانی کے عام ذخیرہ سے متصل ہوتا ہے اس لئے اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خصوصی کنوؤں کا پانی بھی مباح ہونا چاہئے لیکن یہ اباحت صرف پیاس بجھانے کی حد تک محدود ہے شرب یعنی سینچائی کے لئے جائز نہیں (۱)۔

۵- کنواں کسی کے احاطہ یا اراضی مملوکہ میں ہو تو اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اس سے لوگوں کا حق متعلق ہوگا، اور یہ حنفیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے بشرطیکہ قریب میں ایسا پانی نہ ملے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو، یہاں تک کہ کنویں کا پانی کنویں والے کی ضرورت سے زیادہ نہ ہو تب بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عام لوگوں کا حق اس سے متعلق ہوگا، اکثر مشائخ نے عوام کے استفادہ کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ کنویں میں پانی مالک کی ضرورت سے زیادہ ہو (۲)، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے، کیونکہ کنواں بنایا ہی اس لئے جاتا ہے کہ اپنی ضرورت کے لئے پانی جمع کیا جائے، اور اس لئے کہ پینے کا حق ایک ضرورت ہے، نیز اس لئے کہ کنواں زمین کے تابع ہوتا ہے، پانی کے تابع نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ روایت میں آتا ہے کہ عام لوگ پانی، گھاس اور آگ میں شریک ہیں (۳)، شافعیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے بشرطیکہ کنواں انتفاع کی غرض سے کھودا گیا ہو یا ذاتی ملکیت کی غرض سے کھودا گیا ہو، مالکیہ کا بھی غیر مشہور قول ان کنوؤں کے بارے میں یہی ہے جو گھروں میں اور فصیل والے باغ میں نہ ہوں، ابن رشد نے یہ شرط لگائی ہے کہ کنواں ایسی زمین میں واقع ہو جہاں آمد و رفت سے کوئی ضرر نہ ہو تو عوام کو اس سے استفادہ کا حق ہوگا (۴)۔

= سے روایت کیا ہے جس کی سند میں عبد اللہ بن خراش ہیں جو متروک ہیں، اور ابن السکن نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے حضرات نے بھی اس کی روایت کی ہے دیکھئے (تلخیص الحبیر ۳؍ ۶۵ طبع الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الماء...." کی روایت ابو عبید نے (الاموال ۳۰۲؍، تحقیق محمد حامد الفقی) میں کی ہے اس کی سند میں متکلم فیہ راوی ہیں، دیکھئے (میزان الاعتدال ۱؍ ۳۳۱، ۴؍ ۲۶۷- ۲۹۸ طبع عیسیٰ الحلبی)، اس کی روایت ترمذی نے بھی ایاس بن عبد المزنی سے کی ہے الفاظ یہ ہیں: "نهى النبي ﷺ عن بيع الماء" امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح قرار دیا ہے (تحفۃ الأحوذی ۴؍ ۴۹۰- ۴۹۲ طبع السلفیہ بالمدینہ)، امام مسلم نے جابر بن عبد اللہ کے واسطہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء" (رسول اللہ ﷺ نے زائد پانی کے فروخت کرنے سے منع فرمایا) (صحیح مسلم ۳؍ ۱۱۹۷، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

(۲) حق الشفة: آدمی اور جانوروں کے لئے پینے کا حق نہ کہ کھیتی کو سیراب کرنے کا حق۔

---

(۱) شرب سے مراد پانی کی وہ کافی اور ضروری مقدار ہے جو سینچائی کے کام میں آسکے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵؍ ۳۹۱، تبیین الحقائق ۶؍ ۴۰۔

(۳) حدیث: "الناس شركاء ..." کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) تبیین الحقائق ۶؍ ۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۷۲ طبع الحلبی، الوجیز للغزالی ۱؍ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۲؍ ۳۷۴- ۳۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۶؍ ۱۷۶- ۱۸۲، کشاف القناع ۳؍ ۲۲۵، ۴؍ ۱۶۰۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے کسی کا حق متعلق نہیں ہوگا، بلکہ یہ صرف مالک کی خاص ملکیت ہوگی، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، امام احمد سے منقول ایک روایت ایسی ہی ہے، مکانات اور احاطے والے باغوں کے کنوؤں کے بارے میں مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے، مملوکہ اراضی میں جو ذاتی کنویں ہوتے ہیں ان کے بارے میں بھی مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے، شافعیہ کا صحیح تر مسلک یہ ہے کہ اگر کنواں کسی کی ملکیت میں ہو یا کسی نے اس کی کھدائی مالک بننے کی غرض سے کی ہو تو کنویں والے کو حق ہوگا کہ وہ دوسروں کو پینے کے لئے بھی پانی نہ لینے دے، اسے یہ بھی حق ہوگا کہ وہ پانی بیچے، کیونکہ یہ جمع کئے ہوئے پانی کے حکم میں ہے، اگر ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو تو کنویں والے کو حق نہ ہوگا کہ وہ پانی لینے سے روکے، اس لئے کہ یہ اضطرار اور انتہائی مجبوری کی حالت ہے (١)، پانی کے حکم میں وہ سیال معدنیات بھی ہیں جو کسی کی ملکیت میں ہوں، جیسے تارکول اور پٹرول (٢)۔

بحث ثالث

☆ کنویں کا پانی کتنا ہو تو کثیر ہوگا؟

☆ کوئی پاک چیز مل جائے تو کیا حکم ہوگا؟

☆ ایسا آدمی کنویں میں غوطہ لگائے جو پاک ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو تو کیا حکم ہوگا؟

٦ - فقہاء مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پانی اگر کثیر ہو تو جب تک اس کا رنگ، مزا اور بو نہ بدلے تب تک کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرے گی، لیکن کثرت کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں اس کی حد (١٠×١٠) ذراع ہے، گہرائی کا کوئی اعتبار نہیں ہے،

(١) حوالہ سابق۔

(٢) المغنی ٤/٤٠١ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

بس اتنا ہونا چاہئے کہ چلو سے پانی نکالا جائے تو زمین نہ کھلے، ذراع سات مٹھی کا ہوتا ہے، اس لئے کنواں اگر (١٠×١٠) ذراع کا ہو تو پانی کسی چیز سے ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، مزا اور بو نہ بدل جائے، حنفیہ اس کو جاری پانی پر قیاس کرتے ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہ پاک نہ ہو، لیکن قیاس کو آثار کے مقابلہ میں ترک کردیا گیا ہے، کنویں کے مسائل آثار پر مبنی ہیں (١)، دہ دردہ (١٠×١٠) کا قول مفتی بہ ہے اگرچہ یہ پیائش حکماً ہوتا کہ اس کے عموم میں وہ کنواں بھی شامل ہوجائے جس میں طول تو ہو لیکن عرض نہ ہو، یہی صحیح قول ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سلسلہ میں مبتلی بہ کی رائے معتبر ہوگی، کیونکہ شریعت سے اس کی کوئی تحدید ثابت نہیں ہے (٢)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کثیر وہ پانی ہے جو غسل کے برتن سے زیادہ ہو، راجح قول کے مطابق مالکیہ اس پانی کو بھی کثیر کہتے ہیں جو وضو کے برتن سے زیادہ ہو (٣)، شافعیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ اس پانی کو کثیر کہتے ہیں جو دو قلہ یا اس سے زیادہ ہو (٤)، کیونکہ

(١) مجمع الانہر ١/٣٣ طبع العثمانیہ، حاشیہ ابن عابدین ١/ ١٢٨، ١٤٧ طبع بولاق۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ١/ ١٣٤ طبع سوم بولاق۔

(٣) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ١/ ٣٥ طبع الحلبی، شرح الخرشی ١/ ٧٦ طبع الشرفیہ، بلغۃ السالک ١/ ١٧ طبع ١٣٧٢ھ۔

(٤) دو قلہ تقریباً پانچ رطل بغدادی کے مساوی ہے، بغدادی رطل ١٢٨ درہم اور ٧/ ٤ درہم کے برابر ہے یہی صحیح ہے جیسا کہ نہایۃ المحتاج ٣/ ٧٢ میں ہے دو قلہ کی پیائش مربع ہموار زمین میں یہ ہے کہ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہر ایک میں آدمی کے ہاتھ سے سوا ہاتھ ہو، آدمی کا ہاتھ دو بالشت کا ہوتا ہے، ایک بالشت ٢٤ سینٹی میٹر کے برابر ہوتا ہے جیسا کہ معجم متن اللغۃ ١/ ٨٨ میں ہے لیکن اگر مدور ہوں تو چوڑائی میں ایک ہاتھ، گہرائی میں دو ہاتھ بڑھئی کے ہاتھ سے ہونا چاہئے، چوڑائی میں آدمی کے ہاتھ کا اعتبار ہے، بڑھئی کا ہاتھ آدمی کے ہاتھ کی بہ نسبت چوتھائی زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ١/ ٣١ طبع مصطفی الحلبی میں ہے حنابلہ کے نزدیک دو قلہ چار مشک

حدیث میں ہے: " إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء" (جب پانی دوقلہ ہوتو اس کوکوئی شی ناپاک نہیں کرتی)، ایک روایت میں ہے "لم يحمل الخبث" (۱) (ناپاکی کونہیں اٹھاتا)، اگر پانی دوقلہ سے ایک رطل یا دورطل کم ہوتو وہ بھی دوقلہ کے حکم میں ہوگا (۲)۔

۷- کنویں کے پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے، خواہ سیال ہو، خواہ جامد، اور کنواں ان کنوؤں میں سے ہے جن کا پانی قلیل شمار ہوتا ہے تو اس پر اس ماء قلیل کے احکام جاری ہوں گے جو کسی پاک چیز میں مل گئی ہو، قلت اور کثرت کی تحدید اور تعریف میں ائمہ کے مذاہب جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح میاہ (پانی)۔

کنویں کے پانی میں انسان کا ڈبکی لگانا:

۸- فقہاء مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی اگر کنویں میں ڈبکی لگائے اور وہ حقیقی وحکمی دونوں نجاستوں سے پاک ہو اور پانی کثیر ہو تو اس پانی کو مستعمل نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ اپنی اصل کے مطابق پاک کرنے والا رہے گا، امام ابوحنیفہ سے امام حسن کی روایت ہے کہ ایسے کنویں کا پانی بیس ڈول کھینچا جائے گا (۳)۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ آدمی زندہ ہو یا مردہ، پاک ہے، پانی میں آدمی کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا، الا یہ کہ پانی کا کوئی وصف بہت زیادہ بدل جائے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤمن لا ينجس" (۱) (مؤمن ناپاک نہیں ہوتا)، اور اس لئے بھی کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا، جیسے کہ شہید، اس لئے کہ اگر موت سے انسان ناپاک ہوتا تو غسل سے کبھی پاک نہیں ہوتا، مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ انسان ہونے میں دونوں برابر ہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ کنویں میں اگر آدمی مر جائے تو کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے گا، حنفیہ کے یہاں اس بات کی صراحت ہے کہ کنویں میں دو بلیاں یا کتا، یا بکری، یا آدمی گر کر مر جائے تو کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے گا، کتا گرنے کی صورت میں سارا پانی نکالنے کے لئے کتے کا مرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر کتا گر کر زندہ نکل آئے تب بھی سارا پانی نکالا جائے گا (۳)۔

۹- ابن قدامہ حنبلی کا قول ہے کہ کافر کے ڈبکی لگانے سے پانی کے ناپاک ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ اوپر حضور ﷺ کا جو ارشاد درج کیا گیا ہے وہ مؤمن کے بارے میں ہے (۴)۔

اگر کنویں میں ایسا آدمی گر جائے جس کے بدن میں نجاست حکمی ہے یعنی جنبی یا بے وضو آدمی گر جائے تو دیکھا جائے گا کہ کنویں

= کے برابر ہوتا ہے ظاہر مذہب میں ہے کہ پانچ مشک ہوتا ہے ہر مشک سو عراقی رطل کے برابر ہوتا ہے، اس طرح دو قلہ پانچ سو رطل کے ہم وزن ہوتا ہے (معجم الفقہ الحنبلی ۲/ ۷۸۱، ۹۰۶ طبع الکویت)۔

(۱) "إذا بلغ الماء ..." والی پہلی حدیث کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور دوسری حدیث کی روایت امام احمد وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۹۱ طبع مصطفی الحلبی)، اس میں طویل کلام ہے جیسا کہ (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۶-۲۰ طبع الفنیہ) میں ہے، ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے دیکھئے: (فیض القدیر ۱/ ۳۱۳)۔

(۲) فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۳۱، شرح الاقناع ۱/ ۳۰ طبع انصار السنہ۔

(۳) البدائع ۱/ ۷۴۔

(۱) حدیث: " المؤمن لا ينجس " کی روایت امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، امام مسلم کے الفاظ یہ ہیں: " سبحان الله إن المؤمن لا ينجس" (سبحان اللہ! مؤمن ناپاک نہیں ہوتا ہے) (صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۶۶-۶۷)، امام بخاری نے بھی حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: " سبحان الله إن المسلم لا ينجس" (سبحان اللہ! مسلم ناپاک نہیں ہوتا) اس میں ایک قصہ ہے (فتح الباری ۱/ ۳۱۰)۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۳-۴۵ طبع ۱۳۴۶ھ، فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۲۹۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۳۴ طبع ۱۳۲۷ھ، تبیین الحقائق ۱/ ۳۱۔

(۴) المغنی ۱/ ۳۱۔

کا پانی قلیل ہے یا کثیر، اور یہ کہ گرتے وقت اس کی نیت نجاست دور کرنے اور پاکی حاصل کرنے کی تھی یا ٹھنڈک حاصل کرنا یا ڈول نکالنا مقصود تھا۔

اگر کنویں میں سوت ہو یعنی اس کا پانی جاری ہو تو ابن قاسم مالکی کا قول ہے کہ جنبی اور اس جیسے لوگوں کے گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا، یحییٰ بن سعید کی روایت کے مطابق امام مالک کا بھی یہی قول ہے(۱)، حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے بشرطیکہ رفع حدث کی نیت نہ کی ہو(۲)، یہی رجحان حنفیہ میں ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ مستعمل پانی پاک ہے، اس لئے کہ غیر مستعمل پانی مستعمل پانی سے زیادہ ہے، یا اس لئے پاک کہتے ہیں کہ ڈبکی لگانے سے پانی مستعمل نہیں ہوتا، اس قول کی بنا پر کچھ بھی پانی نکالنے کی ضرورت نہیں (۳)۔

۱۰- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنبی اور جنبی جیسے شخص کا کنویں میں ڈبکی لگانا مکروہ ہے، اگرچہ کنواں جاری ہو، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب" (۴) (تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جنابت کی حالت میں غسل نہ کرے)، یہی حضرت امام مالک سے علی بن زیادہ کی روایت ہے (۵)، یہی حنابلہ کا مسلک ہے بشرطیکہ حدث دور کرنے کی نیت ہو(۶)، یہی رائے ان بعض حنفیہ کی ہے جو ڈبکی لگانے سے پانی کو مستعمل قرار دیتے ہیں، اور مستعمل پانی کو ناپاک کہتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک سارا پانی نکالا جائے گا، حضرت امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر بے وضو شخص ڈبکی لگائے تو چالیس ڈول نکالا جائے گا، اور اگر کافر یا جنبی ہو تو تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ کافر کا بدن نجاست حقیقی یا نجاست حکمی سے خالی نہیں رہتا، الا یہ کہ ہم یہ تحقیق کرلیں کہ ڈبکی لگاتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں تھی (۱)۔

۱۱- اگر کنویں کا پانی قلیل ہو اور رفع حدث کی نیت کے بغیر ڈبکی لگائے تو مالکیہ کے نزدیک صرف اتنا پانی مستعمل ہوگا جو اس کے بدن سے متصل ہوگا (۲)، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی اپنی اصل کے مطابق پاک رہے گا (۳)، حنفیہ کے تین اقوال ہیں جنہیں ان کی کتابوں میں " مسئلة البئر جحط " کے رمز سے ظاہر کیا جاتا ہے، جحط کے "ج" سے اشارہ ہے امام اعظم کے قول کی طرف کہ پانی بدن سے ملتے ہی ناپاک ہوجاتا ہے، کیونکہ بعض اعضاء کے دھونے کا فرض اس سے ساقط ہوتا ہے لیکن آدمی ناپاک رہے گا، کیونکہ بقیہ اعضاء میں ابھی نجاست باقی ہے یا اس لئے کہ مستعمل پانی نجس ہے، "ح" سے امام ابو یوسف کی رائے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی اپنی ناپاکی کی حالت پر باقی رہے گا، کیونکہ پانی کا بہانا نہیں پایا گیا جو امام ابو یوسف کے نزدیک شرط ہے اور پانی پاک رہے گا، کیونکہ قربت کی نیت نہیں پائی گئی اور نہ حدث دور کرنے کی نیت پائی گئی، "ط" سے امام محمد بن الحسن کی رائے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی پاک رہے گا، کیونکہ ان کے یہاں "بہانا" شرط نہیں ہے اور پانی بھی

(۱) المدونہ ۱/ ۲۷- ۲۸ طبع السعادہ۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۷ طبع انصار السنہ۔
(۳) البدائع ۱/ ۷۳، مجمع الانہر ۱/ ۳۱۔
(۴) شرح الروض ۱/ ۷۱، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۷۳- ۷۴ طبع ۱۳۷۰ھ، حدیث: "لا يغتسل أحدكم ..." کی روایت مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۶۶ طبع دار الکتب العربیہ)۔
(۵) المدونہ ۱/ ۲۷- ۲۸۔
(۶) کشاف القناع ۱/ ۲۷۔

(۱) البدائع ۱/ ۷۵۔
(۲) شرح الخرشی ۱/ ۷۴- ۷۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۵ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۷۵۔

پاک رہے گا، کیونکہ قربت کی نیت نہیں ہے (۱)۔

۱۲ - حدث دور کرنے کی نیت سے اگر کوئی شخص ماء قلیل میں غوطہ لگائے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک سارا پانی مستعمل ہوجائے گا، لیکن حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی پاک ہی رہے گا اور حدث کو دور نہیں کرے گا، لیکن ڈبکی لگانے کے بعد بدن کو ملے تو حنفیہ کے نزدیک بھی پانی مستعمل ہوجائے گا اگر چہ حدث کو دور کرنے کی نیت نہ کی ہو، اس لئے کہ بدن کو ملنا اس کا ایسا فعل ہے جو حدث کو دور کرنے کی نیت کے قائم مقام ہے (۲)۔

۱۳ - کوئی شخص کنویں میں غوطہ لگائے اور اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہو یا کنویں میں کوئی ناپاک شی ڈال دی جائے تو یہ بات متفق علیہ ہے کہ اگر پانی کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، مزہ یا بو نہ بدل جائے جیسا کہ پہلے گذرا (۳)۔

لیکن حنابلہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ جب دو قلہ (مٹکا) ہو اور کھینچنا ممکن ہو تو کسی چیز سے ناپاک نہیں ہوگا، ہاں انسان کا پیشاب اور سیال پاخانہ پڑ جائے تو ناپاک ہوجائے گا (۴)، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: " **لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه** " (۵) (کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی جو جاری نہ ہو اس میں پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل کرے)، اسی طرح پانی اس صورت میں بھی ناپاک ہوجائے گا جب

(۱) البدائع ۱/ ۶۷، مجمع الانہر ۱/ ۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۱ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۵۔

(۲) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۳۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵، الخرشی ۱/ ۷۶، اسنی المطالب ۱/ ۱۳-۱۵، الوجیز ۱/ ۸، المغنی ۱/ ۳۱، ۳۷۔

(۴) المغنی ۱/ ۳۷، ۳۸۔

(۵) حدیث: "لا یبولن احدکم ..." کی روایت شیخین، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۵۲)۔

اس میں کوئی ناپاک چیز گر جائے، امام احمد کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ناپاک نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس میں تغیر پیدا ہوجائے (۱)۔

۱۴ - اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے جو دوسرے ائمہ کے یہاں نہیں ہے، حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ پانی گوریا اور کبوتر کی بیٹ سے اگر چہ بیٹ کی مقدار زیادہ ہو ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو استحساناً طاہر سمجھا گیا ہے، جس کی دلیل اجماع ہے، کیونکہ اس بات پر قرن اول میں اور بعد میں اجماع رہا ہے کہ مسجدوں میں حتی کہ مسجد حرام میں کبوتروں کو رہنے دینا جائز ہے جب کہ مساجد کو پاک رکھنے کا حکم ہے، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کبوتر کی بیٹ پاک ہے، اور گوریا کی بیٹ کبوتر کی بیٹ کی طرح ہے، لہذا اس سے گوریا کی بیٹ کی بھی پاکی ثابت ہوگی، یہی حکم راجح قول کے مطابق ان تمام پرندوں کی بیٹ کا ہے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے (۲)۔

چوتھی بحث

کنویں میں جانور کے گرنے کا اثر

۱۵ - اصل یہ ہے کہ ماء کثیر کا کوئی وصف اگر متغیر ہوجائے تب ہی وہ ناپاک ہوگا جیسا کہ گذرا، فقہاء مذاہب اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کنویں میں ایسا جاندار گر جائے، جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو پانی کی پاکی پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جیسے شہد کی مکھی، کیونکہ حضرت سعید بن المسیب کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: " **كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فهو حلال** " (۳)

(۱) المغنی ۱/ ۲۴۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۳۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۷۔

(۳) حدیث: "کل طعام و شراب..." کی روایت دار قطنی نے حضرت

(ہر کھانے پینے کی چیز میں کوئی ایسا جاندار گر کر مر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو وہ حلال ہے)، حلال ہونے کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ناپاک بنانے والی چیز بہتا ہوا خون ہے، لہذا جس جاندار میں بہتا ہوا خون نہ ہو تو کسی سیال چیز کے اندر اس کے مرنے کی وجہ سے وہ چیز ناپاک نہ ہوگی (۱)، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ کوئی ماکول اللحم جانور گر کر زندہ نکل جائے اور اس کے بدن یا پیشاب پاخانہ کی جگہ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدل جائے، اگر جانور نجس العین ہے جیسے خنزیر، تو کنواں ناپاک ہوجائے گا (۲)۔

حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں جوٹھے کا اعتبار ہے، اگر جانور کا منہ پانی تک نہیں پہنچا ہو تو کچھ بھی نہیں نکالا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، لیکن اس کا جوٹھا پاک ہو تو پانی پاک رہے گا، کاسانی نے لکھا ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ: جوٹھے کا اعتبار ہے، اور ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ: ہر جانور کے چمڑے، بال، پسینہ، آنسو، اور اس کے تھوک کی پاکی، ناپاکی میں اس کے جوٹھے کا اعتبار ہے (۳)، اور جوٹھے کا حکم ''سؤر'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

= سلمانؓ سے یوں کی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: "یا سلمان ا کل طعام وشراب وقعت فیه دابة لیس لها دم، فماتت فیه، فهو حلال أكله وشربه ووضوء ه" (اے سلمان! ہر کھانے پینے کی چیز میں کوئی ایسا جاندار گر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو اس کو کھانا اور اس کو پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے)، بیہقی نے بھی اسے علی بن زید بن جدعان عن سعید بن المسیب عن سلمان کی سند سے روایت کیا ہے اس روایت کی سند میں بقیہ بن الولید ہیں جو متفرد ہیں، اور ان کے شیخ مجہول ہیں، اور ان کی تصحیف کی گئی ہے علی بن زید ضعیف ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے دیکھئے: (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۸ طبع الفنیہ، دار قطنی ۱/ ۳۷)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۳، بلغۃ السالک ۱/ ۱۵ - ۱۶، فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۴۱۔

(۲) البدائع ۱/ ۷۴۔

(۳) البدائع ۱/ ۷۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸ - ۳۰، المغنی ۱/ ۴۵ طبع ۱۳۴۶ھ۔

۱۶ - اگر جانور میں بہتا ہوا خون ہے تو اس میں فقہاء اربعہ کا اختلاف ہے، حنفیہ کے علاوہ بقیہ حضرات بہتے خون والا جانور اگر گر جائے تو ناپاکی کا حکم لگانے میں عموماً وسعت کے قائل نہیں، اگر چہ ان کے درمیان بعض جزوی اختلافات ہیں۔

مالکیوں کا مذہب یہ ہے کہ پانی ٹھہرا ہو، یا وہ پانی جس کا سوت ہو، یا پانی جاری ہو جب اس میں خشکی کا بہتے خون والا جانور یا بحری جانور مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، اگر چہ ایک معین مقدار کا نکال ڈالنا مستحب ہے، کیونکہ یہ امکان ہے کہ مرنے والے جانور نے اس میں پاخانہ یا پیشاب کر دیا ہو، اور اس لئے کہ ایسے پانی سے طبیعت کو گھن آتی ہے (۱)، جب ان میں سے کوئی جانور گر جائے اور زندہ نکل آئے، یا باہر مرے پھر پانی میں پڑ جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور کچھ بھی پانی نکالنا نہیں پڑے گا، اس لئے کہ پانی میں (محض) نجاست کے گرنے سے پانی کا نکالنا مطلوب نہیں ہے، البتہ اس کی وجہ سے اختلاف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ پانی تھوڑا ہو، اور پانی میں جانور کا مرنا اس کے برعکس ہے، اور اس لئے کہ مرنے کے بعد جانور کا پانی میں گرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ پاخانہ، پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے، جانور کا بدن موت سے نجس ہوجاتا ہے، اب اگر مردہ جانور کے گرنے کی صورت میں پانی کو نکالنا ضروری قرار دیا جائے تو تمام نجاستوں کے گرنے کی صورت میں بھی پانی کا نکالنا ضروری قرار پائے گا، جب کہ مذہب مالکی میں اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جانور کے چھوٹے اور بڑے اور کنویں کے پانی کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے پانی نکالنا مستحب ہے۔

ابن الماجشون، ابن عبد الحکم اور اصبغ سے روایت ہے کہ چھوٹے کنویں مثلاً گھروں کے کنویں، بکری اور مرغی وغیرہ جانور کے گر کر

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵-۱۶۔

مرجانے سے ناپاک ہوجاتے ہیں، اگر چہ کوئی وصف نہ بدلے، اگر باہر مرے پھر پانی میں گر جائے تو جب تک وصف میں تغیر نہ ہوگا، ناپاک نہ ہوں گے، اور جو جانور ان میں گرنے کی حالت میں مرجائے تو ایک قول یہ ہے کہ اس کا وہی حکم ہے جو پانی میں مرنے والے جانور کا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک پانی کے اوصاف میں تغیر نہ ہو پانی ناپاک نہیں ہوگا، ان حضرات کا یہ بھی مسلک ہے کہ پانی میں جانور کے پھولنے پھٹنے سے اگر مزہ، رنگ یا بو بدل جائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا(۱)۔

۱۷- شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ کنویں کا پانی اگر کثیر اور طاہر ہو، پھر اس میں نجاست گر کر ریزہ ریزہ ہوجائے جیسے کہ چوہے کا بال اس طرح بکھر جائے کہ کوئی ڈول بال سے خالی نہیں آئے تو وہ پانی حسب سابق پاک کرنے والا رہے گا جب کہ پانی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہو، اور اس قول کی بنا پر کہ بال ناپاک ہے، تمام پانی نکالا جائے گا، تا کہ بال نکل جائے، بایں ہمہ خنزیر اور کتے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا بال جو عرفاً تھوڑا ہو، معاف ہے۔

اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ اگر کنویں کا پانی تھوڑا ہو تو وہ ناپاک ہوجائے گا اگر چہ اس کے اوصاف میں تغیر نہ ہو، ابن الماجشون وغیرہ مالکیہ نے ان چھوٹے کنوؤں کے حق میں جن میں کوئی بہتے خون والا جانور مرجائے یہی روایت نقل کی ہے(۲)۔

۱۸- حنابلہ کہتے ہیں کہ تھوڑے پانی میں چوہا، یا بلی گر جائے پھر زندہ نکل آئے تو وہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی کی اصل طاہر ہونا ہے، اور نجاست کی جگہ تک پانی کا پہنچنا مشکوک ہے، اور تمام جانوروں کے چڑے، بال، پسینہ، آنسو اور تھوک کی پاکی، ناپاکی میں وہی حکم ہے جو ان کے جوٹھے کا ہے، ''زندہ نکل آنے'' کی قید سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس میں مرجائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، جیسے کہ پانی کے ''تھوڑے ہونے'' کی قید سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پانی اگر کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا وصف بدل جائے(۱)۔

۱۹- حنفیہ کے یہاں اس میں بہت تفصیلات ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ چوہا اگر بلی کے خوف سے بھاگ کر پانی میں گر جائے تو سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ چوہا اس حالت میں پیشاب کر دیتا ہے، اس وقت بھی تمام پانی نکالا جائے گا جب چوہا زخمی ہو یا ناپاک ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کنواں سوت والا ہو، یا پانی دہ در دہ (۱۰×۱۰) ہو، اور پانی کا کوئی وصف بدل گیا ہو لیکن سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو اس وقت اس میں جتنا پانی موجود ہے اتنا پانی نکال دیا جائے گا۔

۲۰- اگر کنواں سوت والا نہیں ہے، اور دہ در دہ نہیں ہے اور اس میں چوہا یا گوریا یا چھپکلی مرجائے تو ۲۰ ڈول کھینچنا واجب ہوگا اور ۳۰/ڈول کھینچنا مستحب ہوگا۔ اگر ایک سے لے کر چار تک چوہے گر کر مریں تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہی حکم ہوگا جو ایک چوہے کے گرنے کا ہے، ۵ سے ۹ تک چوہوں کا حکم مرغی کا ہے، اور دس چوہوں کا حکم بکری کا ہے، لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ دو چوہے اگر ایک مرغی کے برابر ہوں تو چالیس ڈول نکالا جائے گا، اور کنویں میں جب کبوتر یا مرغی یا بلی مرجائے تو چالیس ڈول کھینچنا واجب ہوگا اور ساٹھ ڈول تک کھینچنا مستحب ہوگا، ایک روایت میں ہے کہ پچاس ڈول تک نکالنا مستحب ہوگا۔

دو بلیاں اور ایک بکری گر جائے، یا بہتے خون والا جانور اگر چہ چھوٹا ہو پھول جائے یا پھٹ جائے یا کتا ڈبکی لگائے اگر چہ زندہ نکل

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/۱۷ طبع ۱۳۷۲ھ، حاشیۃ الرہونی ۱/۵۷-۵۹ طبع بولاق۔

(۲) اسنی المطالب ۱/۱۳-۱۵، المجموع ۱/۱۳۸-۱۳۹ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، الوجیز ۱/۸۔

(۱) المغنی ۱/۴۵-۴۶ ۱۳۴ھ۔

آئے تو سارا پانی نکالا جائے گا، یہی حکم اس جانور کا بھی ہوگا جس کا جوٹھا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، حنفیہ کہتے ہیں اگر بکری درندہ سے بھاگ کر گر جائے اور زندہ نکل آئے تو تمام پانی نکالا جائے گا، امام محمد کی رائے اس سے الگ ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ گائے، بیل اور اونٹ کے گرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا، کیونکہ یہ کھڑے کھڑے پیشاب کرتے ہیں (اور پیشاب ان کی رانوں میں لگ جاتا ہے)، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ۲۰ ڈول نکالا جائے گا، کیونکہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے اور کنویں کی وجہ سے اس کی نجاست اور ہلکی ہوگئی ہے، اس لئے جتنا پانی نکالا جاتا ہے اس کی کم سے کم مقدار کا نکالا جانا کافی ہوگا، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ پانی کو ناپاک بنانے میں نجاست غلیظہ اور خفیفہ دونوں برابر ہیں (۲)۔

پانچویں بحث

کنویں کو پاک کرنے اور اس کے پانی کو خشک کرنے کا حکم

۲۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ کنویں کا پانی جب ناپاک ہوجائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا پانی اتنا زیادہ کردیا جائے کہ اس کے اوصاف کا تغیر ختم ہوجائے، کثیر بنانے کی ایک شکل یہ ہے کہ اس (کے استعمال) کو چھوڑ دیا جائے تاکہ پانی زیادہ ہوجائے اور کثرت کی حد کو پہنچ جائے، یا اس میں اتنا پاک پانی ملا دیا جائے کہ کثرت کی مقدار ہوجائے۔

مالکیہ ایک مزید طریقہ بتاتے ہیں کہ جانور کے پھولنے پھٹنے سے

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۳۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹ - ۳۰۔
(۲) البدائع ۱/ ۷۵۔

کنویں کے پانی کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے تو پانی نکالنے سے پاک ہوجائے گا، یا کسی چیز کے ذریعہ نجاست کے اثر کو ختم کردیا جائے تب بھی پاک ہوجائے گا، بلکہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ نجاست اگر خود بخود زائل ہوجائے تب بھی پاک ہوجائے گا (۱)، گھر کے بدبودار کنویں کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اتنا پانی نکالا جائے کہ اس کی بدبو ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا (۲)۔

۲۲ - شافعیہ کے نزدیک پاک کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے، اور وہ ہے تکثیر (پانی کی مقدار زیادہ کرنا) جب پانی قلیل یعنی دو قلہ سے کم ہو، زیادہ اس طرح کیا جائے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ پانی کی مقدار بڑھ جائے، یا اس میں مزید پانی ملا دیا جائے تاکہ کثیر ہوجائے، اور اس کا اعتبار نہیں کرتے کہ اتنا پانی کھینچا جائے کہ اس کے بعد پاک پانی ابل آئے، اس لئے کہ پانی کو کھینچے کے بعد کنویں کی تہہ تو ناپاک ہی رہے گی جیسے کہ پانی کے کھینچے کی وجہ سے دیواریں بھی ناپاک ہوجائیں گی، نیز شافعیہ کا کہنا ہے کہ کنویں میں جب کوئی نجس چیز گر جائے، جیسے چوہے کا بال بکھر جائے تو کنویں کا پانی نکالا جائے گا، لیکن اس لئے نہیں کہ پانی پاک ہوجائے بلکہ اس لئے کہ کنویں کے پانی میں بال نہ رہے (۳)۔

۲۳ - اگر ناپاک پانی قلیل ہو، یا اتنا کثیر ہو کہ سب کا نکالنا دشوار ہو تو پانی کو زیادہ کر کے پاک کرنے میں حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، پھر وہ پاکی کے اس طریقہ کو اس صورت میں مخصوص سمجھتے ہیں کہ پانی انسان کے پیشاب، پاخانہ سے ناپاک نہ ہوا ہو، موجود پانی اس طرح زیادہ ہوسکتا ہے کہ اس میں کثیر پاک پانی ملا دیا جائے، اگر ملا دیا

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵ - ۱۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۶ طبع عیسیٰ الحلبی۔
(۲) حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۹۔
(۳) اسنی المطالب ۱/ ۱۳ - ۱۶، الوجیز ۱/ ۸، المجموع ۱/ ۱۴۸ - ۱۴۹ طبع المنیریہ۔

جائے گا تو سارا پانی تغیر ختم ہوجانے کی وجہ سے پاک ہوجائے گا۔

پانی اگر انسان کے پیشاب، پاخانہ کی وجہ سے نجس ہوجائے تو سب کو نکالنا ضروری ہوگا، اگر سارا پانی نکالنا دشوار ہو تو پانی کے اوصاف کا تغیر ختم ہوجانے سے پانی پاک ہوجائے گا، خواہ اتنا پانی نکال دیا جائے کہ جتنے کا نکالنا دشوار نہ ہو یا اس میں مزید پانی ملا دیا جائے، یا دیر تک پڑے رہنے سے تغیر ختم ہوجائے (۱)، نیز اگر پانی نکالنے سے اوصاف کا تغیر ختم ہوجائے اور بقیہ پانی کثیر مقدار میں ہو (یعنی دو قلہ یا زیادہ) تو شافعیہ کے نزدیک ایسا پانی مطہّر رہے گا (۲)۔

۲۴- حنفیہ کے نزدیک کنویں کی پاکی کی ایک ہی شکل ہے، اور وہ ہے پانی کا کھینچنا، یا تو سارا پانی نکالا جائے یا ڈول کی مقررہ تعداد میں نکالا جائے، جیسا کہ تفصیل گذر چکی، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی نکالنے سے کنواں پاک تو ہوجائے گا لیکن پانی کی پاکی کے لئے یہی طریقہ ان کے نزدیک متعین نہیں ہے اور اس کی بھی وہ تحدید نہیں کرتے کہ کتنی مقدار نکالی جائے، بلکہ اس کو وہ پانی نکالنے والے کی رائے اور اندازہ پر چھوڑتے ہیں (۳)، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ صرف حنفیہ کے یہاں پانی نکالنے کی تفصیلات ملتی ہیں، ان کے یہاں یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ پانی نکالنے کا آلہ اور اس کا حجم کیسا ہونا چاہئے۔

۲۵- کنویں میں جب نجاست گر جائے تو نجاست باہر نکالی جائے گی، اور پانی نکالنے سے کنواں پاک ہوجائے گا (۴)، کیونکہ کنویں کے بارے میں اصلاً دو قیاس پائے جاتے ہیں:

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۳۴، الانصاف ۱/ ۶۵، البجیری علی الخطیب۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۵۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵-۱۶، حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۹۔

(۴) فتح القدیر، العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۶۸ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

ایک تو یہ کہ کنواں (ناپاک ہونے کے بعد) کبھی پاک نہیں ہوگا، کیونکہ پاک نہ ہوسکنے کی وجہ یہ ہے کہ نجاست دیواروں اور کیچڑ میں مل گئی ہے۔

دوسرا قیاس یہ ہے کہ سرے سے کبھی ناپاک ہی نہ ہوگا، کیونکہ نجاست سے بچنا یا اسے پاک کرنا دشوار ہے، لیکن ان دونوں ظاہری قیاسوں کو "خبر اور اثر" کی وجہ سے استحسان کی روشنی میں چھوڑ دیا گیا ہے، فقہاء فرماتے ہیں کہ کنویں کے مسائل آثار پر مبنی ہیں، (جس خبر کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا گیا ہے) وہ خبر یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایسے کنویں کے بارے میں جس میں چوہا مر گیا ہو ۲۰ ڈول نکالنے کا حکم صادر فرمایا (ینزح منها عشرون دلوا)، اور ایک روایت کے مطابق ۳۰ ڈول نکالنے کا حکم دیا (ینزح منها ثلاثون دلوا) (۱)۔

جس اثر کی وجہ سے دونوں قیاسوں کو ترک کیا گیا ہے وہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ۲۰ ڈول نکالنے کو کہا (۲)، اور دوسری

(۱) "حدیث أنس عن النبي ﷺ أنه قال: في الفأرة تموت في البئر ینزح منها عشرون دلوا" (آپ ﷺ نے فرمایا کنویں میں چوہا مرجائے تو ۲۰/ ڈول کھینچا جائے گا)، اسے صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس کو حضرت انس سے روایت کیا ہے لیکن ہماری نگاہ کی کوتاہی سے ہم پر یہ روایت مخفی رہ گئی ہے، ابن عابدین نے بحر کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں حدیث اس طرح ہے: "أنه قال في الفأرة إذا وقعت في البئر فماتت فيها: ینزح منها عشرون دلوا أو ثلاثون" (حضور ﷺ نے فرمایا کنویں میں چوہا گر کر مرجائے تو ۲۰/ یا ۳۰/ ڈول کھینچا جائے گا)، ابو علی سمرقندی نے بھی ایسا ہی اپنی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے (أمانی الأحبار شرح معانی الآثار للطحاوی ۱/ ۵۲ طبع الہند، نیز دیکھئے: فتح القدیر علی الہدایہ ۱/ ۷۱ طبع الامیریہ)، اس حدیث کی تخریج امام طحاوی کی طرف منسوب ہے، لیکن ان کی کتاب معانی الآثار میں ہمیں نہیں ملی، ممکن ہے کہ ان کی کسی دوسری کتاب میں ہو۔

(۲) الأثر عن علي أنه قال: "ینزح عشرون..." وفي روایة "ثلاثون"، ابن الترکمانی نے کہا: اس کی روایت طحاوی نے کی ہے لیکن ان کی کتاب معانی الآثار میں موجود نہیں ہے معانی الآثار میں صرف اتنی بات ہے:

روایت کے مطابق ۳۰ ڈول نکالنے کو کہا، حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کنویں میں اگر مرغی مرجائے تو ۴۰ ڈول پانی نکالا جائے (۱)، اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابن الزبیر سے مروی ہے کہ انہوں نے جبکہ زمزم کے کنویں میں ایک حبشی مرگیا تھا سارا پانی نکالنے کا حکم فرمایا (۲)، اور ایسا صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی۔

استحسان یہ ہے کہ ان چیزوں میں بہتا خون ہے، یہ خون موت کے وقت بدن کے ہر جزء میں سرایت کرجاتا ہے اور بدن کو ناپاک بنا دیتا ہے، پھر یہ چیزیں جب پانی میں ملیں گی تو ان کے اختلاط کی وجہ سے پانی ناپاک ہوجائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے یہاں تک فرمایا ہے کہ کنویں میں اگر چوہے کی دُم بھی گر جائے تو کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ دُم جہاں سے ٹوٹی ہے وہاں تری ہوگی اور وہ تری جب پانی سے ملے گی تو پانی ناپاک ہوجائے گا(۱)۔

۲۶ - فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کنواں کا پانی نکالا جائے اور آخری ڈول باقی ہو تو جب تک ڈول پانی سے جدا نہیں ہوگا کنویں کی پاکی نہ ہوگی، اگر ڈول پانی سے الگ ہوگیا اور کنویں سے باہر آگیا تو کنواں پاک ہوجائے گا، لیکن پانی سے ڈول جدا تو ہوا اور کنویں سے باہر نہیں آیا اور پانی اس میں ٹپک رہا ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک پاک نہیں ہوگا، اور حاکم نے ذکر کیا ہے کہ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے، امام محمد کے نزدیک پاک ہوجائے گا۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ناپاک شئی، پاک شئی سے جدا ہوگئی، اس لئے کہ آخری ڈول "نجاست" کے لئے شرعاً متعین ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب آخری ڈول کنویں سے باہر آجاتا ہے تو پانی پاک ہوجاتا ہے، پانی سے جدا ہونے کے بعد ڈول میں سے جو پانی کنویں میں ٹپکتا ہے اس کو شرعاً ناپاک نہیں مانا جاتا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

= ایک کنویں میں چوہا گر کر مرگیا تو حضرت علی نے فرمایا: اس کا پانی نکالا جائے، دوسری روایت میں ہے: حضرت علی نے فرمایا: کنویں میں جب چوپایا جانور گر جائے تو اس کا پانی اتنا نکالو کہ پانی تم پر غالب آجائے یعنی جب تک تھکو نہیں پانی نکالتے رہو۔

(۱) الأثر عن أبي سعيد الخدري أنه قال: "في الدجاجة تموت في البئر: ينزح منها أربعون دلواً" ابن الہمام نے کہا: شیخ علاء الدین نے فرمایا کہ طحاوی نے اس کی روایت کی ہے، تو ممکن ہے کہ شرح معانی الآثار کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں روایت کی ہو، شرح معانی الآثار میں حماد بن ابی سلیمان سے منقول ہے: کنویں میں اگر مرغی گرجائے تو انہوں نے کہا کہ چالیس ڈول یا پچاس ڈول کھینچا جائے گا پھر اس سے وضو کیا جائے گا (شرح فتح القدیر ۱/ ۷۱)۔

(۲) حضرت ابن عباس اور حضرت ابن الزبیر کے اس اثر کو بیہقی اور دارقطنی نے ابن سیرین کے طریق سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے الفاظ یہ ہیں: "إن زنجيا وقع في زمزم فأمر به ابن عباس فأخرج وأمر بها أن تنزح، فغلبتهم عين جاءت من الركن فأمر بها، فدسمت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها، فلما نزحوها انفجرت عليهم" (ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر گیا، حضرت ابن عباسؓ نے حکم دیا تو اسے نکالا گیا، پھر انہوں نے حکم دیا کہ پانی نکالا جائے، تو کعبہ کے رکن کی جانب سے چشمہ ابل پڑا، حضرت ابن عباس نے حکم دیا کہ اسے قبطی کپڑوں اور ریشمی کپڑوں سے بند کرکے پانی نکالا جائے، جب لوگوں نے پانی نکالا تو چشمہ ابل پڑا)، بیہقی نے کہا کہ ابن سیرین کی روایت جو حضرت ابن عباس سے ہے وہ منقطع ہے، طحاوی کی معانی الآثار بشرح أمانی الأحبار ۱/ ۴۸ طبع الہند میں عطاء کے واسطے سے سند صحیح مروی ہے: "أن حبشيا وقع في زمزم فمات، فأمر ابن الزبير فنزح ماؤها، فجعل الماء لا ينقطع، فنظر فإذا أعين تجري من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم" (ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر گیا اور اسی میں مرگیا، حضرت ابن الزبیر نے حکم کیا تو اس کا پانی کھینچا گیا، پانی جب نکالا گیا تو پانی ختم نہیں ہو رہا تھا، دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ حجر اسود کی سمت سے اس میں چشمے ابل رہے ہیں، تو حضرت ابن الزبیر نے فرمایا کہ اتنا کافی ہے)، اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی "مصنف" میں نقل کیا ہے ابن الہمام نے کہا: اس کی سند صحیح ہے (الدرایہ ۱/ ۶۰ طبع المجالہ، نیز دیکھئے: سنن الدارقطنی بتحقیق الیمانی ۱/ ۳۳، نصب الرایہ ۱/ ۱۲۹)۔

(۱) البدائع ۱/ ۷۵-۷۶۔

شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کنویں کو اسی وقت پاک کہا جاسکے گا جب کہ نجاست اس سے جدا ہوجائے، اور وہ یعنی نجاست آخری ڈول کا پانی ہے، اور یہ جدا ہونا اسی وقت متحقق ہوگا جب ڈول کنویں سے باہر آجائے، اس لئے کہ اس کا پانی کنویں کے پانی سے متصل ہے، اور ڈول سے ٹپکنے والے قطرات کو نجس نہ ماننا محض ضرورت کی وجہ سے ہوگا اور ضرورت اس طرح پوری ہوجاتی ہے کہ کنویں سے الگ ہوجانے کی صورت میں تقاطر کے بند ہونے کے بعد، اس ڈول کے لئے جدا ہونے کا حکم مان لیا جائے (۱)۔

۲۷- اگر کنویں کے تمام پانی کو نکالنا واجب ہو اور تمام سوتوں کو بند کرنا ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تمام سوتے بند کردئے جائیں، پھر اس کا ناپاک پانی نکالا جائے، اگر پانی زیادہ ابلنے کے سبب ان کو بند کرنا ممکن نہ ہو تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ سو ڈول نکالے جائیں، اور امام محمد سے روایت ہے کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے جائیں، امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ کنویں کے بغل میں ایک گڈھا کھودا جائے جو کنویں کے پانی کی گہرائی اور چوڑائی کے برابر ہو، پھر کنویں کا پانی نکال کر اس گڈھے میں ڈالا جائے یہاں تک کہ وہ گڈھا بھر جائے، جب وہ گڈھا بھر جائے گا تو کنواں پاک سمجھا جائے گا، دوسری روایت یہ ہے کہ کنویں میں ایک بانس ڈالا جائے، اور پانی کی اوپری سطح کے مطابق بانس پر نشان لگایا جائے، پھر مثلاً دس ڈول نکالا جائے اور دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا، پھر اسی کے حساب سے پانی نکالا جائے لیکن یہ حساب اس وقت صحیح ہوگا جب کہ کنویں کی چوڑائی پانی کی بالائی سطح سے لے کر کنویں کی تہہ تک یکساں ہو، اگر ایسا نہ ہو تو یہ ضروری نہ ہوگا کہ اگر دس ڈول نکالنے کی وجہ سے پانی کی اوپری سطح ایک بالشت کم ہوگئی ہے تو دس ڈول نکالنے سے تہہ کے پانی میں بھی ایک بالشت کی کمی واقع ہو (۱)۔

سب سے بہتر بات وہ ہے جو ابونصر سے مروی ہے کہ پانی کے معاملہ کے دو ماہر جانکاروں کو لایا جائے گا اور ان کی رائے کے مطابق پانی نکالا جائے گا، اس لئے کہ جس مسئلہ کے جاننے کا مدار اجتہاد ہو اس میں ماہرین سے رجوع کیا جائے گا (۲)۔

۲۸- جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ پانی نکالنا کنواں کو پاک کرنے کا ایک طریقہ ہے، لیکن ان حضرات کے یہاں پانی کتنا نکالا جائے؟ اس کی کوئی متعین حد نہیں ہے، ان کا مسلک ہے کہ یہ پانی نکالنے والے کے گمان پر مبنی ہے، وہ کہتے ہیں کہ کنویں کو پاک کرنے کے لئے مناسب ہے کہ ڈول بھر کر پانی نہ نکالا جائے، بلکہ تھوڑا کم نکالا جائے، اس لئے کہ مرنے کے وقت جانوروں کے بدن سے روغنی مادے خارج ہوتے ہیں، اور روغن کی خاصیت یہ ہے کہ وہ پانی کی سطح پر تیرتا رہتا ہے، جب ڈول بھر کر پانی نکالا جائے گا تو اندیشہ ہے کہ روغنی مادے کنویں ہی میں رہ جائیں (۳)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کنویں کا پانی نکالا جائے گا، خواہ وہ تنگ ہو یا کشادہ، اس کے اندرونی اطراف اور دیواروں کا دھونا ضروری نہیں ہے اور نہ اس کی تہہ کی زمین کو دھونا ضروری ہے، البتہ اس کے منڈیر کو دھونا ضروری ہے (۴)، ایک قول یہ بھی ہے کہ سب کو دھونا ضروری ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں اقوال کشادہ کنویں کے بارے میں ہیں، کنواں اگر تنگ ہو تو اس کے متعلق ایک ہی روایت ہے اور وہ یہ کہ کنویں کا سب کچھ دھونا ضروری ہے (۵)۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۷۷، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۔
(۲) البدائع ۱/ ۸۶۔
(۳) حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۵، شرح الخرشی علی متن خلیل ۱/ ۹۷۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۳۔
(۵) الانصاف ۱/ ۶۵۔

ہم نے یہ پہلے بیان کردیا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک محض پانی نکالنے سے ڈول، رسی وغیرہ پاک نہیں ہوگا۔

پانی نکالنے کا ذریعہ:

۲۹- حنفیہ جو پاک کرنے کے لئے بعض حالات میں مقررہ تعداد میں ڈول کے قائل ہیں، ان کے مسلک کا تقاضا ہے کہ ڈول کا حجم بیان کیا جائے جس سے ناپاک پانی نکالا جائے گا، بعض نے کہا کہ اس کنویں پر جو ڈول ہوگا خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، وہی معتبر ہوگا، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ایسے ڈول کا اعتبار ہوگا جس میں ایک صاع پانی سا سکتا ہو، ایک قول یہ بھی ہے کہ اوسط درجہ کا ڈول معتبر ہوگا (۱)، اگر ڈول اتنا بڑا ہو کہ اس میں ۲۰ ڈول پانی ایک ساتھ سا سکے، اور اس بڑے ڈول سے ایک بار پانی نکالا جائے تو جائز ہوگا، امام زفر کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ڈول بار بار نکالنے سے کنویں کا پانی ایسا ہو جاتا ہے جیسے جاری پانی ہو (۲)۔

کنواں پاک ہونے سے ڈول، رسی، چرخی، کنویں کے اطراف، اور نکالنے والے کا ہاتھ سب کچھ (خود بخود) پاک ہو جاتے ہیں، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ان چیزوں کا ناپاک ہونا کنویں کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے جب کنواں پاک ہو جائے گا تو یہ چیزیں بھی پاک ہو جائیں گی، تا کہ امت تنگی میں مبتلا نہ ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ڈول دوسرے کنویں کے لئے پاک نہ ہوگا، جیسے کہ شہید کا خون شہید کے حق میں پاک ہے دوسرے کے حق میں پاک نہیں ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۱/ ۸۶۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۔
(۳) البدائع ۱/ ۸۰، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۔

۳۰- ہمارے علم کے مطابق دوسرے مذاہب کے فقہاء نے آلۂ نزح (ڈول) کی تعداد کا ذکر نہیں کیا ہے، جو کچھ انہوں نے کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کنواں کا پانی قلیل ہو اور ناپاک ہو جائے، اور ڈول سے قلیل ناپاک پانی نکالا جائے تو ڈول کا اندرونی اور بیرونی دونوں حصے ناپاک ہو جائیں گے، اور جب پانی محض دو قلہ ہو اور اس میں جامد نجاست ہو، پھر ڈول سے نکالا جائے لیکن بعینہ نجاست پانی کے ساتھ ڈول میں نہ آئے تو ڈول کا اندرونی حصہ پاک اور بیرونی حصہ ناپاک ہوگا، اس لئے کہ ڈول بھرنے کے بعد کنویں میں جو پانی بچ جائے گا اور جو ڈول کے بیرونی حصہ کو لگے گا وہ قلیل اور ناپاک پانی ہوگا (۱)، بہوتی نے حنابلہ کے اس قول کی روشنی میں کہ کنویں کی دیواروں کا دھونا ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے، البتہ اس کی منڈیر کو دھونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ اس میں مشقت نہیں ہے، اسے ظاہر قرار دیا ہے کہ آلۂ نزح کا دھونا ضروری ہوگا، اور اسے کنویں کی منڈیر پر قیاس کیا ہے کہ اس کے دھونے میں کوئی مشقت نہیں ہے، بہوتی نے یہ کہا ہے کہ فقہاء حنابلہ کے اس قول کہ ''کنویں سے نکالا ہوا پانی پاک ہے'' (کہ اس کو ناپاک تسلیم کرنے میں حرج ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ آلۂ نزح میں حرج کو بنیاد بنا کر طہارت تسلیم نہیں کی جائے گی (۲)۔

کنویں کے پانی کو خشک کرنا:

۳۱- کتب فقہیہ میں فقہاء کا اس بات پر اتفاق مذکور ہے کہ کفار کے مال کو ضائع اور برباد کرنے کی اور ان کے کنوؤں کے پانی کو خشک

(۱) المجموع ۱/ ۱۴۱، اسنی المطالب ۱/ ۵۱۔
(۲) شرح الاقناع ۱/ ۳۳۔

کرنے کی ضرورت ہوتو ایسا کرنا جائز ہے(۱)، کیونکہ حضور ﷺ نے بدر کے موقع پر ان کے کنوؤں کوخشک کرنے کا حکم دیا تھا، چنانچہ وہ خشک کردیئے گئے (۲)۔

چھٹی بحث

کنوؤں کے خصوصی احکام

عذاب والی سرزمین کے کنویں (۳)اوران کے پانی کے پاک ہونے اوراس سے پاکی حاصل کرنے کا حکم:

۳۲ - حنفیہ اورشافعیہ کا مسلک ہے کہ ایساپانی پاک ہے اوراس سے

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۰، بلغۃ السالک ۱/ ۳۵۸ طبع ۱۳۷۲ھ، حاشیہ کنون علی الزرقانی ۳/ ۱۵۱، النہایۃ للرملی ۸/ ۶۱، المغنی ۱۰/ ۵۰۳، ۵۱۰۔

(۲) مواہب المدنیہ وشرحہا ۱/ ۴۱۵ - ۴۱۶ طبع دوم الحلبی، حدیث: "أمر النبي ﷺ يوم بدر بالقلب فغوّرت" کی روایت ابن ہشام نے السیرۃ (القسم الاول/ص ۶۲۰ طبع دوم مصطفی الحلبی) میں ابن اسحاق سے کی ہے ابن اسحاق کہتے ہیں: مجھ سے بنی سلمہ کے کچھ لوگوں کے واسطے سے بیان کیا گیا کہ انہوں نے ذکر کیا: "أن الحباب بن المنذر ....."، لیکن یہ سند ضعیف ہے کیونکہ ابن اسحاق اور بنی سلمہ کے لوگوں کے درمیان کا راوی مجہول ہے ابن کثیر نے البدایہ ۳/ ۲۶۷ - ۲۶۸ طبع السعادۃ میں کہا ہے: اس کو اموی نے روایت کرتے ہوئے یوں سند بیان کی ہے: "حدثنا أبي، وزعم الکلبي عن أبي صالح عن ابن عباس ...." اورکلبی کذاب ہے۔

(۳) عذاب والی سرزمین وہ ہے جہاں جانے سے حضور ﷺ نے منع فرمادیا ہے جیسے بابل کی سرزمین اورقوم ثمود کے علاقے، کیونکہ ان پر اللہ تعالی کا غضب نازل ہوا ہے، جیسا کہ ان کے کنوؤں کا پانی استعمال کرنے سے بھی منع فرمایا ہے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ اورصحابہ کرام ایک سفر میں ثمود کی سرزمین ''حجر'' میں ٹھہرے، صحابہ نے وہاں کے کنویں سے پانی نکالا، اس سے آٹا گوندھا،تو حضور ﷺ نے فرمایا: "أن يهريقوا ما استقوا، ويعلفوا الإبل العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد ها الناقة" (تفسیر القرطبی ۱۰/ ۴۰۱) (پانی پھینک دو اورآٹے اونٹ کو کھلادو، پھرآپ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کنویں سے پانی لاؤ جس سے حضرت صالح کی اونٹنی پانی پیتی تھی)، اس حدیث کی روایت بخاری نے بھی تھوڑے فرق کے ساتھ کی ہے(فتح الباری ۶/ ۳۹۳ طبع عبدالرحمن محمد)۔

پاکی حاصل کرنا کراہت کے ساتھ درست ہے، مالکیہ میں سے اجہوری نے یہی رائے پسند کی ہے، حنابلہ سے بھی یہی منقول ہے لیکن ظاہر قول نہیں ہے، اس پانی سے پاکی حاصل کرنے کی صحت کی دلیل وہ عمومی نصوص ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام پانی پاک ہیں جب تک ناپاک نہ ہوجائیں یا پانی کا کوئی وصف نہ بدل جائے، مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اندیشہ ہے کہ اس کا استعمال کرنے والا کسی اذیت میں مبتلا ہوجائے، کیونکہ یہ عذاب کا مقام ہے۔

مالکیہ میں سے 'عدوی' نے کہا ہے کہ اجہوری کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک ان کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا درست نہیں، ارض ثمود کے کنوؤں کے بارے میں حنابلہ کے یہاں یہی ظاہر روایت ہے، جیسے کہ ذی اروان (۱) اور برہوت (۲) کے کنویں، اونٹنی والے کنویں(۳) کا ان کے نزدیک یہ حکم نہیں ہے۔

ان کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا اس لئے درست نہیں کہ

(۱) ذی اروان کا کنواں: وہی کنواں ہے جس میں حضور ﷺ پر جادو کئے جانے کی چیزیں ڈالی گئی تھیں (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۷۴ - ۱۷۸ طبع المصریہ) بخاری کی روایت میں ''ذروان'' ہے(فتح الباری ۱۰/ ۱۸۵، ۱۸۹)۔

(۲) برہوت کا کنواں: حضرموت کے خطہ میں ایک گہرا کنواں ہے، برہوت کے کنویں کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت ابن عباس کے واسطے یوں کی ہے: "خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام من الطعم وشفاء من السقم، وشر ماء على وجه الأرض ماء بوادي برهوت ...." (روئے زمین پر بہترین پانی زمزم کا پانی ہے، اس میں غذائیت اور بیماری سے شفاء ہے اور روئے زمین پر خراب پانی وہ ہے جو برہوت کی وادی میں ہے)، ابن حجر نے لکھا ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں، بعض رواۃ میں کلام ہے، لیکن متابعات کی وجہ سے یہ روایت قوی ہوجاتی ہے، یہ روایت حضرت ابن عباس سے ایک دوسرے طریق سے موقوفا بھی مروی ہے(فیض القدیر ۳/ ۴۸۹ طبع التجاریہ)۔

(۳) اونٹنی والا کنواں: وہ ہے جو قوم ثمود کے علاقہ میں ہے اور جس سے حضرت صالح کی اونٹنی پانی پیتی تھی ہمتانی نے اپنے حاشیہ (۱/ ۴۰) میں لکھا ہے کہ یہ ایک بڑا کنواں ہے آج کل وہاں حجاج جاتے ہیں۔

صحابہ نے ثمود کی سرزمین کے کنویں سے جو پانی نکالا تھا حضور ﷺ نے اسے پھینکنے کا حکم دیا تھا، پھینکنے کے لئے حضور ﷺ کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا درست نہیں، یہ ممانعت اگرچہ ان کنوؤں کے بارے میں ہے جو ثمود کی سرزمین میں ہیں، لیکن جو کنویں ان خطوں میں ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کا غضب وقہر نازل ہوا، ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا۔

سرزمین ثمود کے علاوہ دوسرے مقامات پر جو کنویں ہیں ان کے بارے میں حنابلہ کہتے ہیں کہ ان کا پانی پاک ہے اور حضور ﷺ کی ممانعت کو کراہت پر محمول کرتے ہیں، جو کنویں قبرستان اور غصب کی ہوئی زمین میں ہوں یا ان کی کھدائی میں غصب کردہ مال صرف ہوا ہو، ان کے بھی پانی کے استعمال کو حنابلہ مکروہ کہتے ہیں (۱)۔

مخصوص فضیلت والے کنویں:

۳۴ - زمزم کا کنواں مکہ میں ہے (۲)، اسلام میں اس کا اہم مقام ہے، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''خیر ماء علی وجه الأرض زمزم'' (۳) (روئے زمین پر بہترین پانی زمزم کا ہے)، انہی سے یہ بھی مروی ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''ماء زمزم لما شرب له، إن شربته تستشفي به شفاک الله، وإن شربته لقطع ظمئک قطعه الله'' (۱) (زمزم کا پانی جس مقصد کے لئے پیا جائے گا وہ حاصل ہوگا، اگر تو شفاء کے لئے پئے گا تو اللہ تعالیٰ تجھ کو شفاء دے گا، اور اگر پیاس بجھانے کے لئے پئے گا تو اللہ تیری پیاس بجھا دے گا)۔

زمزم کو پینے اور اس کو استعمال کرنے کے کچھ آداب ہیں، جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ مستحب ہے کہ پینے والا قبلہ رو ہوکر پئے، بسم اللہ پڑھے اور تین سانس میں پئے، سیراب ہوکر پئے، اللہ تعالیٰ کی حمد وشکر ادا کرے، اور حضرت ابن عباس پیتے وقت جو دعا پڑھتے تھے وہ دعا پڑھے، وہ دعا یہ ہے: ''اللهم إني أسألک علماً نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاءً من کل داء'' (۲)، اور یہ بھی دعا کرے کہ اے اللہ! مجھ تک تیرے نبی ﷺ کا یہ ارشاد پہنچا ہے کہ زمزم کا پانی جس مقصد کے لئے پیا جائے گا وہ حاصل ہوگا، اے اللہ! میں فلاں مقصد کے لئے پی رہا ہوں (۳)۔

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۳ طبع بولاق ۱۳۲۳ھ، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۲۹ طبع دار المعارف، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۴، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۱۲۸ طبع الحلبی، الغرر البہیہ شرح البہجۃ الوردیہ مع حاشیۃ الشربینی ۱/ ۲۸ طبع المیمنیہ، حواشی القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸ - ۲۰ - ۲۱ طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج لابن حجر ۱/ ۹۷ طبع اول۔

(۲) زمزم کے کنویں کی گہرائی ساٹھ ہاتھ ہے، اس کی تہہ میں تین چشمے ہیں، زمزم کے متعدد نام ہیں، جنہیں فاسی نے شفاء الغرام ۱/ ۲۴۷، ۲۵۱ طبع عیسی الحلبی میں ذکر کیا ہے۔

(۳) حدیث: "خیر ماء ..." کی تخریج عنقریب میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "ماء زمزم ..." کی روایت دارقطنی اور حاکم نے کی ہے، یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے جس کی وجہ سے مجموعی طور پر قابل استدلال بن جاتی ہے (سنن الدارقطنی ۲/ ۲۸۹ طبع الفنیہ، المقاصد الحسنہ/ ۳۵۷ طبع دار الأدب العربی)۔

(۲) قول ابن عباس: "اللهم إني أسألک علماً نافعاً ..." کی روایت دارقطنی نے موقوفاً کی ہے (الدارقطنی ۲/ ۲۸۸ طبع الفنیہ)، اس کی سند میں مختلف فیہ راوی ہیں (میزان الاعتدال، تحقیق البجاوی ۱/ ۶۰۵ طبع اول عیسی الحلبی۔

(۳) الجوہری ۱/ ۳۴۲ طبع ۱۳۴۳ھ دیکھئے: المغنی ۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۴۰/۱۴، حدیث: "ماء زمزم لما شرب له" متعدد روایات میں ہے، بعض روایتیں ابن ابی شیبہ، احمد، ابن ماجہ اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت جابرؓ سے نقل کی ہیں، اس روایت میں بڑا اختلاف ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ غریب اور شواہد کی وجہ سے حسن ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۰۴ طبع اول التجاریہ)۔

۳۴- زمزم کے پانی کو دوسری جگہ لے جانا بالاتفاق جائز ہے، جواز کی بنیاد وہ روایت ہے جو ترمذی میں حضرت عائشہ سے مروی ہے: "أنها حملت من ماء زمزم في القوارير، وقالت: حمل رسول الله ﷺ منها وكان يصب على المرضى، ويسقيهم" (۱) (وہ بوتلوں میں زمزم کا پانی لائیں اور بولیں کہ حضور ﷺ زمزم کا پانی لائے ہیں، حضور ﷺ زمزم کو مریضوں پر بہاتے تھے اور ان کو پلاتے تھے)، حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ "أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم" (۲) (حضور ﷺ نے سہیل بن عمرو سے زمزم کا پانی ہدیہ میں طلب فرمایا تھا)۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خراب اور ذلت کے مقامات پر زمزم کا استعمال نہیں کرنا چاہئے، جیسے حقیقی نجاست کو دور کرنے کے لئے نہیں کرنا چاہئے، محب الدین طبری شافعی کہتے ہیں کہ ایسے مقامات پر زمزم کا استعمال حرام ہے، اسی سے ملتی جلتی بات ابن شعبان مالکی نے بھی کہی ہے، یہی بات شامی نے بعض حنفیہ سے نقل کی ہے، لیکن مذہب حنفی اور مالکی میں اصلاً مکروہ ہے، رویانی شافعی نے "حلیۃ" میں یہی لکھا ہے، بیجوری بھی اسی کے قائل ہیں، قاضی زکریا نے اس کو پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ ممانعت ادبا ہے، شافعی فقہاء میں بعض لوگ اسے خلاف اولی سے تعبیر کرتے ہیں (۱)۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ میت کو ابتداء زمزم کے پانی سے نہیں نہلایا جائے گا، فاکہی نے نقل کیا ہے کہ مکہ والے اپنے مردوں کو جب نہلاتے اور اس کو صاف ستھرا کر لیتے ہیں تو برکت کے لئے زمزم کے پانی سے نہلاتے ہیں، اور اسماء بنت ابی بکرؓ نے اپنے صاحبزادے عبد اللہ بن الزبیر کو زمزم کے پانی سے غسل دیا تھا (۲)۔

۳۵- اس بات میں کوئی قابل لحاظ اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص پاک ہو وہ زمزم کے پانی سے وضو اور غسل کر سکتا ہے (۳)، بلکہ بعض نے استحباب کی صراحت کی ہے، کیونکہ حضور ﷺ سے مروی ہے: "هو طعام..." (۴) (وہ طعام ہے)، اس لئے (وضو وغسل کے لئے اس کا استعمال کرنا) مکروہ ہے، درست نہیں، مکروہ نہ ہونے کی دلیل یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ دعا بسجل من ماء زمزم فشرب منه وتوضأ" (۵) (حضور ﷺ نے ایک ڈول زمزم کا

---

(۱) حدیث: "حمل رسول الله ﷺ من ماء زمزم" (حضور ﷺ زمزم کا پانی لائے) کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہ سے کی ہے کہ حضرت عائشہ زمزم کا پانی لاتی تھیں اور فرماتی تھیں کہ حضور ﷺ لاتے تھے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو صرف اسی طریق سے جانتے ہیں (تحفۃ الأحوذی ۳/ ۷/ ۳، شائع کردہ السلفیہ) بیہقی اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (نیل الاوطار ۵/ ۷ ۸ طبع اول، العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو ماء زمزم" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور الاوسط میں کی ہے اس کی سند میں مختلف فیہ راوی ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۲۸۶)۔

(۱) البیجوری ۱/ ۲۸ طبع الحلبی ۱۳۴۳ھ، حاشیہ البجیرمی و شرح الخطیب ۱/ ۶۵-۶۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۰ھ۔

(۲) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۳ طبع بولاق، ارشاد الساری شرح مناسک ملا علی قاری رص ۳۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۲۸ طبع الحلبی، الغرر البہیہ شرح البہجۃ الوردیہ ۱/ ۲۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۰ طبع المنار ۱۳۴۶ھ۔

(۴) حدیث: "هو طعام طعم..." متعدد روایات میں ہے جس روایات کو ابن ابی شیبہ اور بزار نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے الفاظ یہ ہیں: "زمزم طعام طعم وشفاء سقم" (زمزم کا پانی کھانے والوں کے لئے کھانا اور بیماری کے لئے شفا ہے) ہیثمی نے کہا کہ بزار کے روات صحیح کے روات ہیں، ابن حجر نے کہا کہ اس روایت کی اصل صحیح مسلم میں ہے صرف یہ فقرہ "وشفاء سقم" نہیں ہے (فیض القدیر ۴/ ۶۴)۔

(۵) حدیث: "أن النبي ﷺ دعا بسجل....." کی روایت عبد اللہ بن احمد

پانی منگایا، پیا اور اس سے وضو فرمایا)، فاسی مالکی فرماتے ہیں کہ زمزم کے پانی سے پاکی حاصل کرنا بالاجماع صحیح ہے، جیسا کہ ماوردی نے الحاوی میں اور نووی نے شرح المہذب میں ذکر کیا ہے، ابن حبیب مالکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس سے وضو کرنا مستحب ہے (۱)، زمزم کا متبرک ہونا اس سے وضو کے لئے رکاوٹ نہیں ہے، جیسے کہ وہ پانی، جس میں حضور ﷺ نے اپنا دست مبارک ڈالا (۲)، متبرک ہے، اور اس سے وضو کرنا درست ہے۔

شافعیہ کے نزدیک زمزم کے پانی سے نجاست حکمی کو دور کرنا جائز ہے، نجاست حقیقی کو دور کرنا جائز نہیں (۳)، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ان کے قول کے عموم سے معلوم ہوتا ہے، زمزم کے پانی سے وضو اور غسل کرنا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مذہب کا قول اولی ہے (۴)، حنفیہ کے یہاں زمزم کے پانی سے نہ تو جنبی غسل کرسکتا ہے اور نہ بے وضو آدمی وضو کرسکتا ہے (۵)۔

= نے غیر ابیہ عن علی بن ابی طالب کے واسطے سے کی ہے اس میں ایک لمبا قصہ ہے، الفتح الربانی میں ہے کہ عبداللہ بن احمد کے سوا دوسرے طریق سے حضرت علی کی یہ روایت مجھے معلوم نہیں، اس کی سند عمدہ ہے، اس روایت کا مفہوم صحیحین میں ہے (الفتح الربانی ۸۶/۱۱ طبع اول)۔

(۱) کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۲۸ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۱ طبع ۱۳۴۶ھ۔

(۳) الباجوری ۱/ ۲۷۔

(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۰، ۱۱۔

(۵) ارشاد الساری شرح مناسک ملا علی قاری رص ۲۸۳۔

آبد

تعریف:

۱- ''آبد'' کے لغوی معانی میں سے ایک معنی کے مطابق یہ جنگلی جانور کی ایک صفت ہے، کہا جاتا ہے: " أبدت البهيمة"، یعنی جانور بدک گیا، آبدہ وہ جانور ہے جو بدک کر انسان سے بھاگے (۱)، فقہاء کے استعمالات اور ان کی بحث کے مقامات سے شرعی معنی کا استنباط ہوتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء اس لفظ کو دو چیزوں کے لئے استعمال کرتے ہیں، ایک تو بدکے ہوئے جانور کے لئے خواہ اس کا بدکا ہونا اصلی ہو یا بعد میں عارض ہوا ہو، دوسرے پالتو جانور کے لئے جب کہ وہ بدک جائے۔

اجمالی حکم:

۲- بدکے ہوئے جانور کا وہی حکم ہے جو شکار، ذبیحہ اور لقطہ کا ہے، لہذا اونٹ یا اس جیسا پالتو کھائے جانے والے جانوروں میں سے کوئی جانور بدک جائے اور قابو میں نہ آئے تو تیر وغیرہ شکار کے آلات سے اس کو نشانہ بنانا جائز ہے، اس سے اگر وہ مرجائے تو حلال ہے، اور ایسے جانوروں میں اس وقت انہی چیزوں کا اعتبار ہے جن کا اعتبار شکار میں کیا جاتا ہے۔

جنگلی جانور کے ذبح پر قدرت ہوجائے یا وہ مانوس ہوجائے تو

(۱) لسان العرب تصرف کے ساتھ (أبد)۔

اب وہ ذبح کے بغیر حلال نہ ہوگا، ایسا جانور گھاس لکڑی اور بارش کے پانی کی طرح سب کے لئے مباح ہے، اس کو جو پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا مزید تفصیلات کے لئے کتاب الصید دیکھئے (۱)۔

مانوس جانور جو کسی کی ملکیت میں ہو جب بدک جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اپنے آپ کو چھوٹے درندوں سے بچا سکے گا یا نہیں؟ فقہاء نے ایسے جانور کی ملکیت کی تفصیل بتائی ہے کہ یہ کس کا ملک ہوگا، سابق مالک کا یا اس کا جو اس کو پکڑ لے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے بدکے ہوئے جانور کے احکام کو صید اور ذبائح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، جہاں وہ ایسے جانور کی بابت اختلاف ذکر کرتے ہیں، نیز لقطہ کے بیان میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں۔

آبق

دیکھئے: ''اباق''۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۳ طبع اول ۱۳۲۸ھ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۷ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۴ طبع اول المنار ۱۳۴۸ھ، المجموع ۳/ ۵۳۸ طبع المنتقب، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۰۰ طبع اول ۱۳۲۸ھ، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۹ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۹-۱۱۰۔

آجُر

تعریف:

۱- آجُر کا لغوی معنی ہے: پکائی ہوئی مٹی (۱)۔

لغوی معنی کے دائرہ سے فقہاء کا استعمال خارج نہیں ہے، وہ آجر کا معنی جلائی ہوئی اینٹ بتاتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- پکی ہوئی اینٹ پتھر اور ریت سے الگ چیز ہے، اس لئے کہ کاریگر کے عمل اور پکانے کی وجہ سے وہ اپنی اصل پر نہیں ہے، اس کے برعکس پتھر اور ریت (اپنی اصل پر) ہیں، گچ اور چونا سے بھی الگ ہے، کیونکہ یہ دونوں جلائے ہوئے پتھر ہیں (۳)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- حنفیہ کے علاوہ بقیہ حضرات کے نزدیک پختہ اینٹ سے تیمم کرنا درست نہیں، اور تمام فقہاء کے نزدیک اس سے استنجاء کرنا درست ہے، اگر اینٹ قیمتی ہے تو صرف حنفیہ کے نزدیک اس سے تیمم صحیح

(۱) المغرب (أ ج ر)۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۱۵۵ طبع العلمیہ، ابن عابدین ۱/ ۱۷۷ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۔

ہونے کے باوجود تیمم کرنا مکروہ تحریمی ہے (۱)۔

اگر اینٹ بناتے وقت اس کی مٹی میں کوئی ناپاک چیز ملا دی گئی ہو تو اس کی پاکی اور ناپاکی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں نجاستوں کے بیان میں فقہاء کی بہت سی تفریعات اور تدقیقات ہیں (۲)۔

اس کی طہارت ونجاست کے حکم پر اس کی خرید وفروخت کی صحت وفساد کا حکم مبنی ہے، اس کا بیان "بیع" میں معقود علیہ کی شرائط کے ذیل میں آئے گا (۳)۔

جو تفصیل پیچھے گذری اس کے علاوہ فقہاء اس کا تذکرہ دفن میں اور قبر کو اس کے ذریعہ بند کرنے میں (۴)، نیز بیع سلم کی بحث میں سلم کا حکم بیان کرتے ہوئے (۵)، اور غصب میں کرتے ہیں جب کہ مٹی کو پختہ اینٹ بنالیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۶۰، ۲۲۷، البحر الرائق ۱/ ۱۵۵، الحطاب ۱/ ۳۵۲ طبع لیبیا، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷، حاشیہ الجمل علی المنہج ۱/ ۹۵ طبع المیمنیہ، شرح الروض ۱/ ۸۳ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۱/ ۵۸، ۱۵۳ طبع انصار السنہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۰، الحطاب ۱/ ۱۰۸، شرح الروض ۲/ ۹، کشاف القناع ۲/ ۳۸۷۔

(۳) الخرشی ۵/ ۱۵ طبع العامرۃ الشرفیہ، شرح الروض ۲/ ۹۔

(۴) البحر الرائق ۲/ ۲۰۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۷ طبع المنار۔

(۵) البدائع ۵/ ۲۰۹ طبع الجمالیہ، التاج والاکلیل ۴/ ۵۷۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۳ طبع مصطفی الحلبی، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۱۸ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

آجِن

تعریف:

۱- لغوی اعتبار سے "آجن" اسم فاعل ہے نصر وضرب سے آتا ہے، "اَجَنَ الماء" اس وقت بولتے ہیں جب پانی کا مزہ، بو یا رنگ دیر تک (ایک جگہ) پڑے رہنے سے بدل جائے مگر وہ پینے کے لائق رہے، ایک قول یہ ہے کہ آجن وہ پانی ہے جس پر پتے اور کائی غالب آجائیں۔

آجن کے قریب لفظ آسن ہے، لیکن آسن وہ پانی ہے جو اتنا متغیر ہوجائے کہ پینے کے لائق نہ رہے، بعض لوگوں کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔

آسن سے مراد فقہ میں وہ پانی ہے جس کے تمام یا کچھ اوصاف دیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے بدل جائیں، چاہے عادتاً اس کو بچایا جاتا ہو یا نہ بچایا جاتا ہو، فقہاء کی عبارتوں سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- ماء آجن ماء مطلق ہے، فقہاء کا اس میں اگرچہ بہت کچھ اختلاف

(۱) الجمہرۃ لابن درید ۳/ ۲۲۸ طبع حیدر آباد، کنز الحفاظ فی کتاب تہذیب الالفاظ ص ۵۵۹ طبع الکاثولیکیہ، المخصص لابن سیدہ ۹/ ۱۴۲ طبع بولاق، فقہ اللغہ للثعالبی ص ۱۲۰ طبع مصطفی الحلبی، مشارق الانوار لعیاض ۱/ ۱۷ طبع السعادۃ، المصباح، المغرب، مجمع بحار الانوار، اللسان، التاج، مفردات الراغب (أجن، أسن)۔

اورتفصیلات ہیں پھر بھی مجموعی طور پر طاہر اور مطہر ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- کتاب الطہارۃ کے باب المیاہ میں ''ماء آجن'' کا تذکرہ آتا ہے، جمہور فقہاء بعینہ اس لفظ کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ (دوسرے لفظوں میں) اس کے معنی کو بیان کرتے ہیں، چنانچہ اس کی جگہ وہ متغیر بالمکث (ٹھہرنے کی وجہ سے بدلا ہوا)، یا منتن (بدبودار) وغیرہ کے الفاظ لاتے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۳ طبع اول، البحر الرائق ۱/ ۷۱ طبع العلمیہ قاہرہ، فتح اللہ المعین حاشیہ ملا مسکین ۱/ ۶۲ طبع المویلحی قاہرہ۔ مجمع الانہر ۱/ ۲۷ طبع استنبول، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۶ طبع العثمانیہ، قاہرہ، کشف الحقائق مع شرح الوقایہ ۱/ ۱۴-۱۵ طبع الادبیہ مصر، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۵۶ طبع السعادۃ، شرح الروض ۱/ ۸ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۱/ ۱۹ طبع انصار السنہ۔

آداب الخلاء

دیکھئے: ''قضاء الحاجۃ''۔

آدَر

تعریف:

۱- آدَر، وہ شخص ہے جسے ''اُدرہ'' ہو، ادرہ غرفۃ کے وزن پر ہے اور معنی ہے خصیہ کا پھولنا، اَدِرَ یأدَرُ باب سمع سے آتا ہے، اسم فاعل آدر ہے، آدر کی جمع اُدْر ہے جیسے احمر کی جمع حمر ہے۔

فقہاء کے استعمال میں یہ لفظ لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا، چنانچہ ان کے نزدیک اُدرہ مرد کی وہ بیماری ہے جس میں دونوں یا ایک خصیہ پھول جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں عورت کے قُبُل میں جو بیماری ہوتی ہے اس کو عَفَلَہ کہتے ہیں، عفلہ وہ سوجن ہے جو عورت کی شرمگاہ میں ہو، ایک قول یہ ہے کہ عفلہ وہ گوشت ہے جو عورت کی شرمگاہ میں ہو۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- چونکہ اُدرہ انسان کے جسم میں ایک طرح کا نقص ہے جس کی وجہ سے اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور انسان کے بعض کاموں میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اس لئے فقہاء اس کو عیب شمار کرتے ہیں، البتہ اس میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا یہ ان عیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے بیع اور نکاح میں ''خیار'' کا حق حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟

اُدرہ کے تفصیلی احکام فقہاء فسخ نکاح، خیار نکاح اور بیع میں خیار عیب کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۷۵-۷۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الجمل علی المنہج ۴/ ۲۱۵ طبع

آدمی

تعریف:

۱ - آدمی ابو البشر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف منسوب ہے کہ یہ ان کی اولاد ہے (۱)، فقہاء اس لفظ کو بعینہ اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک آدمی کا مترادف انسان، شخص اور لفظ بشر ہے۔

اجمالی حکم:

۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چونکہ قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ" (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، اس لئے آدمی کا اکرام کرنا اس کے محض انسان ہونے کی بنا پر واجب ہے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، اور چاہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا (۲)۔

انسان میں اگر کوئی وصف ہو تو اس حکم عام کے ساتھ اس پر دوسرے احکام بھی اس وصف کی بنا پر مرتب ہوں گے۔

بحث کے مقامات:

۳ - زندگی اور موت کے متعدد مراحل میں انسان کی کرامت اور عزت کے بہت سے مظاہر پائے جاتے ہیں، جن کے ساتھ انسان کے نام ونسب، استعداد وصلاحیت، طہارت ونظافت، جان ومال، آبرو کی حفاظت، نیز دفن وغیرہ کے بہت سے فقہی احکام متعلق ہیں۔

فقہاء ان مباحث کو انجاس، طہارت، جنایات، حدود اور جنائز میں بیان کرتے ہیں، اور اصولیین "اہلیت" کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

آسن

دیکھئے: "آجن"۔

= دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۷/ ۵۸۰ طبع اول۔

(۱) تاج العروس: مادہ (أدم)، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۹۱ طبع وزارۃ الثقافۃ، دمشق۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۹۳ طبع دار الکتب المصریہ، ابن عابدین ۳/ ۱۰۵، ۱/ ۳۵۴۔ طبع الامیریہ لشرح الصغیر ۱/ ۲۰ طبع الحلبی، القلیوبی ۳/ ۲۶۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۷ طبع المنار۔ سورۂ اسراء/ ۷۰۔

آفاقی

تعریف:

۱- آفاقی لفظ آفاق کی طرف منسوب ہے، آفاق افق کی جمع ہے، "افق" آسمان اور زمین کے ان کناروں کو کہتے ہیں جو ظاہری طور پر نظر آتے ہیں، لفظ افق کی طرف جب نسبت ہوتو اُفُقی کہا جاتا ہے (۱)، فقہاء مفرد کے بجائے جمع کی طرف نسبت کر کے "آفاقی" اس لئے کہتے ہیں کہ "آفاق" حدود حرم سے باہر کی سرزمین کے لئے عَلَم کی طرح ہوگیا ہے۔

فقہاء اس شخص کو آفاقی کہتے ہیں جو احرام کے مقررہ میقات سے باہر ہو خواہ وہ مکی ہی کیوں نہ ہو۔

آفاقی کے مقابلہ میں "حِلّی" کا لفظ ہے، حِلّی کو 'بستانی' بھی کہا جاتا ہے، وہ ایسا شخص ہے جو حدود حرم سے خارج ہو لیکن میقات کے حدود کے اندر رہو، آفاقی کے مقابلہ میں "حرمی" بھی آتا ہے، وہ ایسا شخص ہے جو حرم مکہ کی حدود کے اندر رہو (۲)، اور بعض فقہاء کبھی اس شخص کو بھی آفاقی کہتے ہیں جو حدود حرم مکہ سے باہر ہو (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- آفاقی اور غیر آفاقی شخص حج کے تمام امور میں مشترک ہیں، صرف تین چیزوں اور ان کے متعلقات میں فرق ہے:

(۱) لسان العرب، المغرب، تہذیب الاسماء واللغات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۲ طبع بولاق، فتح القدیر ۲/ ۳۶ ۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۲۔

اول: میقات سے احرام باندھنا:

حضور علیہ السلام نے آفاقی کے لئے میقات متعین فرمائے ہیں، فقہاء نے جن کی توضیح کی ہے، کوئی آفاقی جب حج یا عمرہ کا ارادہ کرے تو اس کے لئے درست نہیں ہوگا کہ وہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھے، اس میں کچھ اور بھی تفصیل ہے جس کے لئے احرام اور میقات مکانی کے مسائل کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

دوم- طواف وداع اور طواف قدوم:

طواف وداع اور طواف قدوم کرنا صرف آفاقی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ آفاقی ہی باہر سے خانہ کعبہ کے پاس آتا ہے، اور پھر اس سے رخصت ہوتا ہے (۲)۔

سوم- قران اور تمتع:

آفاقی کے لئے ہی قران اور تمتع کا حق ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس کی تفصیل حج کے بیان میں قران اور تمتع کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، المغنی ۳/ ۲۰۷، المجموع للنووی ۳/ ۲۰۷ طبع مکتبۃ الارشاد۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، ۱۸۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۳۷، النہایۃ ۳/ ۳۰۶، المجموع ۸/ ۱۸۹۔

آفة

تعریف:

١-لغوی اعتبار سے "آفة" اور "عاهة" مترادف ہیں، اس سے وہ عارضہ مراد لیا جاتا ہے جو کسی چیز سے لاحق ہونے پر اس کو خراب ومتاثر کردے (١) فقہاء بعینہ اسی معنی میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں مگر اکثر "ساوی" ہونے کی قید لگاتے ہیں، اور آفت ساوی وہ ہے جس میں انسان کا کوئی دخل نہیں ہوتا (٢)۔

فقہاء کے یہاں ایک لفظ جائحہ آتا ہے، جائحہ سے مراد ان کے یہاں وہ عارضہ ہے جو پھلوں اور پودوں کو لاحق ہوتا ہے، اور جس میں آدمی کا کوئی دخل نہیں ہوتا (٣)۔

بہت سے مواقع پر فقہاء ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جو "آفة" سے پیدا شدہ نقصانات پر دلالت کرتے ہیں، جیسے تلف اور ہلاکت وغیرہ، اور آفت ساوی اور آفت غیر ساوی کے احکام میں فرق کرتے ہیں۔

اصولیین حضرات "اہلیت کے عوارض" کے ذیل میں لفظ آفت کا تذکرہ کرتے ہیں۔

فقہاء عوارض کی دو قسمیں کرتے ہیں، ساوی اور اختیاری، ساوی وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ نازل ہوتے ہیں، بندہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جیسے پاگل پن اور کم عقلی، اختیاری وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں انسان کو دخل ہوتا ہے جیسے جہالت اور نا سمجھی (١)۔

آفت عمومی بھی ہوتی ہے، جیسے سخت گرمی اور سردی، اور خصوصی بھی، جیسے پاگل پن وغیرہ۔

اجمالی حکم:

٢-جن چیزوں پر عوارض آتے ہیں ان کے "ضرر" اور ان کے مقاصد مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ان کے قانونی احکام بھی مختلف ہیں۔

فقہاء کے نزدیک عوارض کا اثر خیار کے ثبوت، تاوان، فسخ، رد اور بطلان میں ہوتا ہے، نیز عوارض کے ضرر کا جب خوف ہو تو قصاص کی تاخیر میں اور اسی طرح زکاۃ کے سقوط اور اجیر کی اجرت میں بھی اثر ہوتا ہے، زکاۃ کے سقوط کی مثال یہ ہے کہ پھلوں پر زکاۃ کا وجوب ہو چکا تھا، پھر آفت آگئی اور سارا پھل برباد ہوگیا تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اور "حد" کے اجراء سے پہلے اگر مجرم پاگل ہوجائے تو اب اس پر حد کا اجراء نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ آفت سے کبھی "ضمان" ساقط ہوجاتا ہے، اور عبادتیں کبھی تو بالکلیہ ساقط ہوجاتی ہیں اور کبھی ان میں تخفیف ہوجاتی ہے (٢)۔

---

(١) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ (أوف)۔

(٢) ابن عابدین ٥/ ٧٤ طبع الامیریہ ١٣٢٧ھ، الشرح الصغیر ١/ ٧١-٨١ طبع الحلبی، القلیوبی ٢/ ٢١١ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ٤/ ٢١٦-٢١٨، ٦/ ١١٥ طبع المنار۔

(٣) المغنی مع الشرح الکبیر ٤/ ٢١٨، الشرح الصغیر ١/ ٨٧-٨٨، بدایۃ المجتہد ٢/ ١٨٧-١٨٨ طبع الحلبی، الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی رص ٢٠٤ طبع وزارۃ الأوقاف کویت۔

---

(١) شرح المنار رص ٩٤٣، اور اس کے بعد کے صفحات طبع العثمانیہ، التلویح علی التوضیح ٢/ ١٦٧ طبع صبیح۔

(٢) ابن عابدین ٤/ ٣٢-٣٦، ٥/ ٧٤، الشرح الصغیر ١/ ٦١-٨١ طبع الحلبی، القلیوبی ٣/ ٢٨-٣٠، المغنی ٤/ ١٠٩، شرح المنار رص ٩٤٧، التلویح علی التوضیح ٢/ ١٦٧۔

بحث کے مقامات:

۳- ''آفۃ'' اور اس کے مترادفات کا تذکرہ ان کے اثرات ونتائج کو بیان کرنے کے لئے فقہ کے مختلف بابوں میں ملتا ہے، حسب موقع ہر مسئلہ کو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ بیع، اجارہ رہن، ودیعۃ، عاریۃ، مساقات، غصب، نکاح، زکاۃ وغیرہ مباحث میں ''آفۃ'' کا ذکر آتا ہے۔

اصولیین کے یہاں ''اہلیت'' کی بحث میں ''آفۃ'' کا تذکرہ ملتا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

آکلۃ

دیکھئے: ''اکلۃ''۔

آل

پہلی بحث
لفظ ''آل'' کا لغوی اور اصطلاحی معنی

تعریف:

۱- آل کے لغوی معانی میں سے ایک معنی ''پیروکار'' ہے، ''آل الرجل'' جب کہا جاتا ہے تو اس سے مراد اس کے ''پیرو اور متعلقین'' ہوتے ہیں، لفظ ''آل'' کا استعمال اکثر شرفاء کے لئے ہوتا ہے، اس لئے موچیوں وغیرہ کی طرف آل کی نسبت نہیں کی جاتی جس طرح اہل کی کی جاتی ہے (۱)۔

لفظ ''آل اور اہل''، کبھی مترادف استعمال ہوتے ہیں، لیکن کبھی اہل کا لفظ بہت خاص ہوتا ہے جب کہ اس کو زوجہ کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اہلیہ نے جس وقت کہا: ''أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ'' (۲) (کیا (اب) میں بچہ جنوں گی درآنحالیکہ میں بوڑھی ہو چکی) تو اللہ تعالی نے ان کو خطاب کرتے ہوئے کہا: ''رَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ'' (۳) (اے ابراہیم کے گھر والو! تم پر اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں (نازل ہوتی رہتی ہیں)) اور جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي'' (۴) (تم

---

(۱) القاموس المحیط (أول)۔

(۲) سورۂ ہود / ۷۲۔

(۳) سورۂ ہود / ۷۳۔

(۴) حدیث: '' خیرکم خیرکم لأهله'' کی روایت ترمذی نے مناقب میں

میں وہ شخص بہتر ہے جو اپنے گھر والوں کے لئے بہتر ہو، اور میں اپنے گھر والوں کے لئے بہتر ہوں) (گھر والوں سے) مراد (یہاں) بیویاں ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں آل کا معنی:

۲- آل کے معنی پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اسی لئے ان کے نزدیک احکام میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں آل اور اہل ایک معنی میں ہیں، لیکن اس کا مدلول ان میں سے ہر ایک کے نزدیک مختلف ہے۔

حنفیہ کی رائے میں کسی شخص کے اہل بیت، اس کے آل اور اس کی جنس مترادف ہیں اور تینوں سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جو اس شخص کے بعید ترین مسلمان جد تک نسب میں شریک ہوں، اور بعید ترین جد وہ ہے جس نے اسلام کو پایا ہو خواہ مسلمان ہوا ہو یا نہیں (۱) اور ایک قول یہ ہے کہ جد اعلیٰ کا مسلمان ہونا شرط ہے، پس (۲) وہ تمام عورت، مرد اور بچے جو اس حد تک اس شخص کے ہم نسب ہوں، اس کے اہل بیت میں ہیں (۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ لفظ آل عصبہ کو شامل ہے اور اس میں ہر وہ خاتون داخل ہے جسے اگر مرد فرض کرلیا جائے تو وہ عصبہ بن جائے (۴)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کے آل، اس کے اہل بیت، اس کی قوم، اس کے ہم نسب اور اس کے قرابت دار ایک معنی میں ہیں (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ انسان کے آل اس کے اقارب ہیں اور اس کے اہل وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ اس پر لازم ہے، اور اس کے اہل بیت اس کے اقارب اور اس کی زوجہ ہیں (۲)۔

درود میں جو لفظ ''آل'' آتا ہے اس کا خصوصی مفہوم ہے، اکثر علماء کہتے ہیں کہ اس سے حضور علیہ السلام کے وہ رشتہ دار مراد ہیں، جن کے لئے زکاۃ حرام ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے پوری ''امت اجابت'' (تمام مسلمان) مراد ہے، اسی کی طرف امام مالک کا رجحان ہے، اس کو ازہری اور شافعیہ میں سے نووی اور محققین حنفیہ نے پسند کیا ہے (۳)، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، صاحب مغنی کہتے ہیں کہ ''آل محمد'' سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ علیہ السلام کے ''دین'' میں آپ علیہ السلام کی اتباع کرتے ہیں (۴)۔

دوسری بحث

وقف اور وصیت میں آل کے احکام

۳- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ ''میری یہ زمین اللہ تعالیٰ کے لئے میرے اہل بیت پر ہمیشہ کے لئے وقف ہے پھر جب وہ لوگ ختم ہوجائیں تو مساکین پر وقف ہے'' تو (اس زمین کی) آمدنی اس کے گھر کے غنی اور فقیر ہر شخص پر خرچ ہوگی اور اس میں اس کے باپ دادا وغیرہ اور بیٹا پوتا وغیرہ تمام اصول وفروع، مرد وعورت،

= حضرت عائشہ سے کی ہے اس میں کچھ زیادتی ہے، ابن ماجہ نے اسے حضرت ابن عباسؓ سے اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت معاویہؓ سے روایت کی ہے ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (فیض القدیر ۳/ ۴۹۵-۴۹۶، حدیث نمبر/ ۴۱۰۰ طبع اول، المطبعۃ التجاریہ)۔

(۱) الإسعاف فی أحکام الأوقاف رص ۱۰۸-۱۱۱ طبع ہندیہ البدائع ۷/ ۳۵۰ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۳۹ طبع اول، انہوں نے تاتارخانیہ سے نقل کیا ہے۔

(۳) الإسعاف رص ۱۰۸۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳-۹۴-۴۳۲ طبع عیسی الحلبی۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۴۲ طبع أنصار السنۃ المحمدیہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۲ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۱ طبع الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۶۰ طبع المیمنیہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۔

(۴) المغنی ۱/ ۵۸۴ طبع اول۔

چھوٹے وبڑے، غلام اور آزاد سب شامل ہوں گے، اس میں ذمی مسلمان کی طرح ہوگا، خود وقف کرنے والا اس میں شامل نہ ہوگا، اور نہ اس کا وہ باپ شامل ہوگا جس نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اور اسی طرح اس کے سلسلہ کی عورتیں داخل نہیں ہوں گی اگر ان کے باپ دوسرے خاندان کے ہوں، اور اگر ان عورتوں کے باپ کا سلسلہ نسب واقف کے اس مورث اعلی سے ملتا ہے جس نے اسلام کے زمانہ کو پایا ہے تو وہ اس کے اہل بیت میں شمار ہوں گے۔

''وصیت'' میں بھی حنفیہ کے نزدیک آل اور اہل کا ایک ہی معنی ہے، اگر کوئی شخص اپنی وصیت میں آل یا اہل کا لفظ استعمال کرے تو اس میں وہ تمام لوگ شامل ہوں گے جو اس مورث اعلی سے تعلق رکھتے ہوں جس نے عہد اسلام کو پایا ہو، اگر کوئی شخص اپنے اہل بیت کے لئے وصیت کرے تو اس میں اس کے نسبی باپ اور وہ دادا شامل ہوں گے جن کو وراثت نہ مل رہی ہو۔

اگر ''اہل فلاں'' کے لئے وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ وصیت اس کی بیوی کے لئے ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں وہ تمام آزاد افراد شامل ہوں گے جن کا نفقہ وصیت کرنے پر لازم ہوگا، لہذا بیوی بھی شامل ہوگی اور زیر کفالت یتیم بچہ بھی اور اس کے وہ چھوٹے بچے بھی جو اس کی پرورش میں ہوں، اگر اس کا لڑکا بڑا ہو جو اس سے الگ رہتا ہو، یا لڑکی ہو جس کا نکاح ہوگیا ہو تو وہ اس کے اہل میں شامل نہ ہوں گے، اس وصیت میں وصیت کرنے والے کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ وہ شخص داخل ہوگا جس کے ''اہل'' کے لئے وصیت کی گئی ہو۔

صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ ''اہل'' نام ہے ان لوگوں کا جن کے نفقہ کا بار اٹھانا پڑ رہا ہو، اللہ تعالی نے حضرت نوح علیہ السلام کی یہ بات نقل کی ہے کہ انہوں نے کہا ''إن ابني من أهلي'' (۱) (میرا بیٹا تو میرے گھر والوں ہی میں ہے)، حضرت لوط علیہ السلام کے قصہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ'' (۱) (سو ہم نے انہیں اور ان کے گھر والوں سب کو نجات دی)۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل جب مطلق بولا جائے تو لوگوں کے عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص ''متاہل'' ہے اور فلاں شخص ''متاہل'' نہیں ہے، اور فلاں کے اہل نہیں ہیں، ان جملوں میں (اہل سے) مراد بیوی ہوتی ہے، پس وصیت کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آل اور اہل کے لئے وقف کرے تو یہ اس کے عصبہ یعنی باپ، بیٹا، دادا، بھائی، چچا اور ان کی ذکور اولاد کو شامل ہوگا، نیز ہر اس عورت کو شامل ہوگا جس کو اگر مرد فرض کیا جائے تو وہ عصبہ ہوجائے، خواہ وہ فرض کئے جانے سے قبل عصبہ بغیرہ ہو یا عصبہ مع غیرہ جیسے کہ بہن بھائی کے ساتھ، یا بہن بیٹی کے ساتھ یا بالکل ہی عصبہ نہ ہو جیسے کہ ماں اور دادی۔

جب کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے اپنے اہل کے لئے فلاں چیز کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف ان رشتہ داروں کے لئے مخصوص ہوگی جو اس کی ماں کے رشتہ سے رشتہ دار ہوں گے، اس لئے کہ وہ موصی کے وارث نہ ہوں گے، اور باپ کی طرف سے رشتہ دار اس میں داخل نہ ہوں گے، کیونکہ ان کو وراثت میں حصہ ملے گا، یہ صورت اس وقت ہوگی جب کہ باپ کی طرف سے ایسے رشتہ دار نہ ہوں جن کو اس کی وراثت نہ ملے، اس لئے کہ اگر ایسے رشتہ دار ہوں گے تو وصیت صرف ان ہی کے لئے مخصوص ہوجائے گی، اور ایسی صورت میں وہ رشتہ دار شامل نہ ہوں گے جو ماں کے رشتہ سے رشتہ دار ہوں گے، وصیت اور

(۱) سورۂ ہود ر ۴۵۔

(۱) سورۂ شعراء ر ۱۷۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷ر ۳۴۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

وقف کے باب میں ابن القاسم کا یہی قول ہے، ابن القاسم کے ماسوا دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ وصیت میں بھی اور وقف میں بھی ماں اور باپ والے دونوں قسم کے رشتہ دار داخل ہوں گے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور علیہ السلام کے غیر کے آل کے لئے وصیت کرے تو وصیت صحیح ہوگی اور یہ وصیت رشتہ داروں کے لئے ہوگی، دین میں شریک وتبع لوگوں کے لئے نہ ہوگی، یہ صحیح تر قول ہے، اور حاکم کے اجتہاد پر محمول نہ ہوگی، ''اہل بیت'' کے الفاظ آل کی طرح ہیں، اہل بیت میں بیوی بھی داخل ہوگی، اگر کوئی شخص اپنے اہل کے لئے وصیت کرے اور اہل کے ساتھ لفظ بیت کا ذکر نہ کرے تو اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کا نفقہ اس پر لازم ہو (۲)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ''آل'' یا ''اہل'' کے لئے کوئی شخص وصیت کرے تو اس سے اس کے وارث خارج ہوں گے، کیونکہ وارث کے لئے وصیت نہیں ہے، اور اس کے آل میں سے وہ لوگ وصیت میں داخل ہوں گے جو وارث نہ ہوں (۳)۔

آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا عمومی مفہوم:

۴ - آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل، آل حارث ابن عبد المطلب اور آل ابولہب ہیں۔

عبد مناف چوتھی پشت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مورث ہیں، ان کے چار لڑکے تھے: ہاشم، مطلب، نوفل اور عبدشمس، پھر ہاشم کے چار لڑکے تھے، عبد المطلب کے سوا بقیہ کی نسل ختم ہوگئی، عبد المطلب کے بارہ لڑکے تھے (۱)۔

(۱) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳، ۹۴، ۴۳۲۔

(۲) الروضۃ للنووی ۶/ ۱۷۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق، حاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۷/ ۵۸ طبع المیمنیہ، نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۱، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۶۰۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۳۴۲۔

آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم جن کے مخصوص احکام ہیں:

۵ - وہ علی، عباس، جعفر، عقیل، حارث بن عبد المطلب کے آل اور ان کے موالی ہیں، مالکیہ میں سے ابن القاسم اور اکثر علماء کا اس میں اختلاف ہے (۲)، ان کے نزدیک ''آل محمد'' میں موالی داخل نہیں؟ ابو الحسن بن بطال نے بخاری کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور کی ازواج اس ''آل'' میں داخل نہیں ہیں جس پر ''زکاۃ'' حرام ہے (۳)، لیکن مغنی میں حضرت عائشہؓ سے اس کے برعکس روایت ہے، صاحب مغنی نے کہا ہے کہ خلال نے اپنی سند سے ابن ابی ملیکہ سے روایت کیا ہے کہ خالد بن سعید بن العاص نے حضرت عائشہ کو صدقہ کا ایک خوان بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے اس کو واپس کردیا اور فرمایا: "إنا آل محمد لاتحل لنا الصدقة" (ہم لوگ آل محمد ہیں، ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں)، صاحب المغنی نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات زکاۃ کے حرام ہونے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے ہیں، شیخ تقی الدین نے لکھا ہے کہ ازواج مطہرات کے لئے صدقہ حرام ہے، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے ہیں، دو روایتوں میں سے یہ صحیح تر روایت ہے (۴)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳، ۹۴، المغنی ۲/ ۵۱۹ طبع اول۔

(۳) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۳ طبع بولاق۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۲۶۴ طبع انصار السنہ، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۵۷ طبع المکتب الاسلامی، قول عائشۃ: "إنا آل محمد......" (ہم لوگ آل محمد ہیں) کو ابن قدامہ نے المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۲۰ طبع اول میں ذکر کیا ہے ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس کی سند حسن ہے اور اس کی

آل بیت کے لئے زکاۃ لینے کا حکم:

۶ - ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حضرت محمد ﷺ کے مذکورہ "آل" کو زکاۃ دینا جائز نہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**يا بني هاشم إن الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم، وعوضكم عنها بخمس الخمس**"(۱) (اے بنی ہاشم! اللہ تعالی نے تمہارے اوپر لوگوں کے میل کچیل کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے بدلے میں خمس کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا ہے)۔

"آل" میں جو لوگ مذکور ہوئے وہ ہاشم بن عبد مناف کی طرف منسوب ہیں، قبیلہ کی نسبت ان ہی کی طرف ہے، ابولہب اگر چہ "آل محمد" میں داخل ہے لیکن زکاۃ کی حرمت سے وہ خارج ہے، اس لئے ابولہب کی اولاد کو زکاۃ دینا جائز ہے، کیونکہ نص نے حضور ﷺ سے اس کی قرابت کو باطل قرار دیا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "**لا قرابة بيني وبين أبي لهب، فإنه آثر علينا الأفجرين**"(۲) (میرے اور ابولہب کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ہمارے اوپر فاسق وفاجر لوگوں کو ترجیح دی ہے)، اور اس لئے کہ

بنی ہاشم اور ان کی اولاد کے اکرام واعزاز میں اللہ تعالی نے ان کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ ان حضرات نے جاہلیت میں بھی اور عہد اسلام میں بھی حضور ﷺ کے ساتھ نصرت وتعاون کیا ہے، ابولہب حضور ﷺ کی ایذ ارسانی کے درپے تھا اس لئے اس کی اولاد اس اکرام کی مستحق نہیں ہے، یہی حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہے، ان دونوں مسلکوں میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ابولہب کے آل میں سے جو لوگ مسلمان ہوں ان کو بھی زکاۃ دینا حرام ہے کیونکہ زکاۃ کے حرام ہونے کا مدار بنی ہاشم میں سے ہونا ہے(۱) (اور یہ بنی ہاشم میں سے ہیں)۔

۷ - ہاشم کے بھائی مطلب کی اولاد کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ ان کو زکاۃ دینا جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ وہ لوگ زکاۃ لے سکتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ قرآنی آیت: "**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**"(۲) کے عموم میں داخل ہیں، لیکن بنو ہاشم اس عموم سے خارج ہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد**"(۳) (صدقہ آل محمد کے لئے جائز نہیں)، اس لئے ضروری ہے کہ ممانعت کو ان ہی کے ساتھ مخصوص کیا جائے۔

یہ درست نہیں کہ بنی مطلب کو بنی ہاشم پر قیاس کیا جائے، اس لئے کہ بنی ہاشم نسبتاً فضیلت بھی رکھتے ہیں اور حضور ﷺ سے قریب تر بھی ہیں اور وہ نبی ﷺ کے آل ہیں، مال غنیمت کے خمس کے

= روایت ابن ابی شیبہ نے بھی کی ہے (فتح الباری ۳/ ۳۷۷ طبع عبد الرحمن محمد) اور مرفوع روایتوں کا ذکر عنقریب آئے گا۔

(۱) حدیث: "يا بني هاشم..." اس لفظ کے ساتھ غریب ہے جیسا کہ صاحب نصب الرایہ (۲/ ۴۰۳ طبع اول، المجلس العلمی) نے لکھا ہے اس کی اصل صحیح مسلم میں عبد المطلب بن ربیعہ کی ایک مرفوع روایت کی طویل حدیث میں ہے، الفاظ یہ ہیں: "إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" (یہ صدقات لوگوں کے میل کچیل ہیں، اور یہ نہ محمد کے لئے حلال ہیں اور نہ محمد کی اولاد کے لئے) (صحیح مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۷۷-۱۸۱ طبع المصریہ)۔

(۲) حدیث: "لا قرابة بيني..." کو ابن عابدین (۲/ ۶۶) نے نہر کے حوالہ سے ذکر کیا ہے نسفی صاحب کنز کی مستصفی کے حوالہ سے اس کا ایک ٹکڑا البحر الرائق ۲/ ۲۶۵ میں ہے لیکن ہم کو یہ حدیث احادیث کی موجودہ کتابوں میں نہیں ملی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶، الہدایہ ۱/ ۱۱۴ طبع مصطفی الحلبی، البحر الرائق ۲/ ۲۶۵ المطبعۃ العلمیہ، الانصاف ۳/ ۲۵۶ طبع انصار السنہ۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "إن الصدقة لا تنبغي..." کی روایت امام احمد اور مسلم نے عبد المطلب بن ربیعہ سے مرفوعاً کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۳۰۹ طبع دار الکتب العربیہ)۔

پانچویں حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کا شریک ہونا محض قرابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ بنی عبدشمس اور بنی نوفل قرابت میں برابر تھے، اور ان کو کچھ نہیں دیا گیا، یہ ان کے ساتھ صرف نصرت کی وجہ سے یا نصرت اور قرابت دونوں کی وجہ سے شریک ہوئے ہیں، اور نصرت اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ اس کی وجہ سے زکاۃ کو حرام کہا جائے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک، مالکیہ کا غیر مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ بنی مطلب کے لئے زکاۃ لینا جائز نہیں، کیونکہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، إنما نحن وهم شئ واحد" (ہم اور بنی مطلب نہ تو جاہلیت میں الگ رہے اور نہ اسلام میں الگ ہیں، ہم دونوں ایک ہیں)، دوسری روایت میں ہے:" إنما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد، وشبک بين أصابعه" (۲) (بنی ہاشم اور بنی مطلب ایک ہیں اور حضور علیہ السلام نے یہ کہہ کر اپنے ہاتھوں کی انگلیوں کو آپس میں پھنسایا)، اور اس لئے کہ وہ مال غنیمت کے خمس کے پانچویں حصہ کے حقدار ہیں، ان کو زکاۃ لینا درست نہ ہوگا، جیسے کہ بنی ہاشم کے لئے درست نہیں۔ بنی ہاشم کے لئے زکاۃ کے حرام ہونے کی جو علت حضور علیہ السلام نے بتائی ہے اس سے اس بات کو مزید قوت ملتی ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا ہے: "أليس في خمس الخمس ما يغنيكم؟" (۱) (کیا مال غنیمت کے خمس کے پانچویں حصہ میں تمہارے لئے کفایت نہیں ہے؟)۔

۸- ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ہمارے زمانہ میں بنی ہاشم کو زکاۃ دینا درست ہے (۲)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ بنی ہاشم کو اس وقت زکاۃ نہیں دی جائے گی جب کہ بیت المال سے ان کا حق مل رہا ہو، اگر بیت المال سے ان کو حق نہیں مل رہا ہو اور وہ فقر سے بہت پریشان ہوں تو ان کو زکاۃ دی جائے گی، بلکہ اس وقت ان کو دینا دوسروں کی بہ نسبت افضل ہوگا۔

باجی نے کہا ہے کہ محض فقر سے پریشانی کافی نہیں بلکہ وہ اس حالت کو پہنچ جائیں جس میں مردار کا کھانا جائز ہوتا ہے تو ان کو زکاۃ دینا درست ہوگا، لیکن ظاہر اس کے خلاف ہے، ان کی محتاجی کے وقت ان کو زکاۃ دینا درست ہوگا اگر چہ اس حالت کو نہ پہنچیں جس میں مردار کھانا حلال ہوجاتا ہے، کیونکہ ان کی (محتاجی کے سبب) ان کو زکاۃ دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ ذمی یا ظالم کی نوکری کریں (۳)۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ آل محمد علیہ السلام کے لئے زکاۃ حلال نہیں

---

(۱) شرح الدر بحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸، البدائع ۲/ ۴۹، الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۳، المغنی ۲/ ۵۲۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۹۳، الأم ۲/ ۸۱ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، المغنی ۲/ ۵۱۹-۵۲۰، حدیث: "إنا وبنو المطلب ..." اور حدیث: "إنما بنو هاشم ..." متعدد روایات میں مروی ہیں، ابوداؤد وغیرہ نے تقریباً اسی طرح روایت کی ہے بخاری نے بھی روایت کی ہے، لیکن اس میں "وشبک بين أصابعه" نہیں ہے (نصب الرایہ ۳/ ۴۲۵ طبع اول)۔

(۱) حدیث: "أليس في خمس الخمس ما يغنيكم" متعدد روایات میں ہے ابن ابی حاتم نے اس کی روایت کی ہے اور الفاظ یہ ہیں: "رغبت لكم عن غسالة أيدي الناس، إن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم" (میں نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے غسالہ (دھوون) کو پسند نہیں کیا، یقیناً خمس کا پانچواں حصہ تمہاری ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کافی ہے)، اس کی سند حسن ہے، ابراہیم بن مہدی راوی ہیں، ان کی توثیق ابوحاتم نے کی ہے یحیی بن معین نے کہا ہے کہ وہ منکر روایات بیان کرتے ہیں (نصب الرایہ ۳/ ۴۲۵ طبع اول)، طبرانی نے بھی قریب قریب ایسا ہی نقل کیا ہے، اس کی سند میں حسن بن قیس ہیں، جن کا لقب حنش ہے اور ان کے بارے میں کلام ہے دیکھئے (مجمع الزوائد ۳/ ۹۱ طبع القدسی)۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۹۳، ۴۹۴۔

ہے اگر چہ ان کو خمس میں سے نہ مل رہا ہو، اس لئے کہ خمس میں سے نہ ملنا ان کے لئے حرام زکاۃ کو حلال نہیں بنا سکتا (۱)، ابو سعید اصطخری کی رائے اس کے برعکس ہے، ان کا قول ہے کہ خمس میں سے ان کا حق نہ ملے تو ان کو زکاۃ دینا جائز ہے، اس لئے کہ زکاۃ کی حرمت ان کے لئے اس وجہ سے ہے کہ ان کو خمس میں سے حصہ ملتا ہے، پس جب خمس میں سے ان کو نہ مل رہا ہو تو زکاۃ دینا ضروری ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے یہاں ممانعت کو مطلقاً ذکر کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر چہ ان کو خمس میں سے نہ ملے پھر بھی صدقہ کا مال ان کے لئے حرام ہوگا۔

کفارات، نذور، شکار کے دم، زمین کے عشر اور وقف کی آمدنی میں سے "آل" کا لینا:

۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ آل محمد ﷺ کے لئے یمین، ظہار اور قتل کا کفارہ، شکار کا دم، زمین کا عشر اور وقف کی آمدنی لینا حلال نہیں ہے، کفارہ کے بارے میں ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ یہ زکاۃ کے مشابہ ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وقف کی آمدنی لینا ان کے لئے جائز ہے، جب کہ انہیں پر وقف کیا گیا ہو، اس لئے کہ ان پر کیا گیا وقف، اغنیاء پر وقف کے درجے میں ہے، پس اگر فقراء پر وقف کیا گیا ہو اور بنی ہاشم کا نام نہ لیا گیا ہو تو جائز نہ ہوگا۔

"الکافی" میں کوئی اختلاف نقل کئے بغیر لکھا ہے کہ مذہب یہی ہے کہ ان کے لئے وقف کا مال دینا درست ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ: نفلی صدقات اور وقف کا مال ان کو دینا جائز ہے، اس لئے کہ کسی واجب کا ادا کرنے والا اپنے سر سے فرض کو ساقط کر کے اپنے آپ کو پاک کرتا ہے، اس لئے ادا شدہ مال میں میل کچیل آئے گا جس طرح استعمال شدہ پانی ہوتا ہے، اور نفل میں تو حسن سلوک کیا جاتا ہے، کوئی چیز ذمہ میں واجب نہیں ہوتی، اس لئے ادا شدہ مال میلا نہ ہوگا، صاحب فتح القدیر نے لکھا ہے کہ غور و فکر سے جو حق بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ وقف کے مال کا حکم نفلی صدقہ جیسا ہونا چاہئے، پس اگر نفلی صدقات کا دینا جائز ہو تو وقف کا دینا بھی ضروری ہوگا، ورنہ نہیں، کیونکہ اس بات میں شک نہیں کہ وقف کرنے والا وقف کر کے ایک تبرع کرتا ہے، تبرع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنا واجب نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وصیت میں سے آل کے لئے لینا جائز ہے، کیونکہ وہ تطوع ہے، اور اسی طرح نذر کا مال لینا بھی درست ہے اس لئے کہ وہ اصل میں تبرع ہے، پس یہ اس وصیت کی طرح ہے جو خود انہیں کے لئے کی گئی ہو، اس بنا پر ان کے لئے دونوں میں سے لینا جائز ہوگا۔

کفارہ کا لینا بھی ان کے لئے حنابلہ کی ایک روایت میں جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ نہ تو وہ زکاۃ ہے اور نہ لوگوں کا میل کچیل ہے، اس لئے وہ تطوع والے صدقہ کے مشابہ ہے۔

آل کے لئے نفلی صدقات میں سے لینے کا حکم:

۱۰- اس مسئلہ میں فقہاء کے تین نقاط نظر ہیں:

اول: مطلقاً جائز ہے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ یہ لوگوں کا میل نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے وضو پر وضو کرنا۔

---

(۱) الام ۲/ ۸۱ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔
(۲) المجموع ۶/ ۲۲۷ طبع المنیریہ۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴ طبع بولاق، الخرشی ۲/ ۱۱۸ طبع الشرفیہ، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۳۹۲ طبع عیسی الحلبی۔

دوم: مطلقاً ممنوع ہے، یہ حنفیہ وشافعیہ کا دوسرا قول ہے، اور امام احمد سے بھی دوسری روایت ہے، حنابلہ کے نزدیک یہی زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ آل بیت کے لئے صدقہ ممنوع ہے وہ نصوص عام ہیں، فرض اور نفل دونوں کو شامل ہیں۔

سوم: جائز ہے لیکن مکروہ ہے، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے (۱)۔

تیسری بحث

آل بیت کے آزاد کردہ غلام اور صدقات

۱۱ - حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا صحیح تر قول اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ آل نبی ﷺ کے جو موالی ہیں ان کو حسب اختلاف ائمہ زکاۃ میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، آل نبی ﷺ کے موالی وہ ہیں جن کو کسی ہاشمی یا مطلبی نے آزاد کیا ہو، اس مسلک کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابو رافع نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی مخزوم کے ایک شخص کو صدقہ کا عامل بنایا، تو اس آدمی نے ابو رافع سے کہا کہ آپ میرے ساتھ چلیں، تاکہ اس میں سے آپ کو حصہ ملے، ابو رافع نے کہا کہ جب تک حضور ﷺ کی خدمت میں جا کر پوچھ نہ لوں میں نہیں چلوں گا، چنانچہ وہ آپ ﷺ کی خدمت میں گئے، اور پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنا لا تحل لنا الصدقة، وإن مولی القوم منهم" (۲) (ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، اور قوم کا مولی قوم میں سے ہی ہے)، صدقہ ان کے لئے اس لئے بھی حلال نہیں ہے کہ بطور عصبہ بنی ہاشم ان کے وارث بنتے ہیں، لہٰذا ان کو صدقات دینا جائز نہ ہوگا، جس طرح خود بنی ہاشم کو دینا جائز نہیں ہے، یہ بمنزلہ قرابت دار کے ہیں، کیونکہ حضور کا ارشاد ہے: "الولاء لحمة كلحمة النسب" (۱) ("ولاء" نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے)، ان کے لئے قرابت کے احکام یعنی وراثت، دیت اور نفقہ کے احکام ثابت ہوں گے، لہٰذا ان پر صدقہ کے مال کی حرمت بھی ثابت ہوگی، جب "آل" کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے صدقہ حرام ہے تو غلام اور مکاتب کے لئے بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا، اس لئے کہ غلام کی ملکیت درحقیقت "آقا" کی ملکیت ہے برخلاف آزاد کردہ غلام کے (۲) (کہ اس کی ملکیت آقا کی ملکیت نہیں ہوتی)۔

مالکیہ کے نزدیک قابل اعتماد قول یہ ہے کہ آل بیت کے موالی کو صدقہ دینا جائز ہے، کیونکہ وہ حضور ﷺ کے قرابت دار نہیں ہیں،

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴ - ۲۵، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۱۹ طبع مصطفی الحلبی، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۳۱۲، المجموع ۶/ ۱۹۰ مکتبۃ الارشاد جدہ، الوجیز ۱/ ۲۹۶ طبع الآداب والمؤید، المغنی ۲/ ۵۲۱، الخرشی ۲/ ۱۱۸۔

(۲) حدیث: "إنا لا تحل ......" کی روایت ابوداؤد نے ابو رافع سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "مولی القوم من أنفسهم وإنا لا تحل لنا الصدقة" (قوم کا مولی قوم میں سے ہی ہوتا ہے اور ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں ہے)

= (سنن ابی داؤد ۲/ ۱۶۵ - ۱۶۶، حدیث نمبر ۱۶۵۰ طبع دوم التجاریہ)، ترمذی نے بھی قدرے اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۳۲۳ - ۳۲۴، حدیث نمبر ۶۵۲ طبع السلفیہ) اور نسائی نے بھی اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے (سنن النسائی مع شرح السیوطی وحاشیۃ السندی ۵/ ۱۰۷ طبع المصریہ)۔

(۱) حدیث: "الولاء لحمة ......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع ولا يوهب" ("ولاء" نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے، نہ اسے بیچا جا سکتا ہے اور نہ اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے)، سیوطی نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں عبید بن القاسم ہے اور وہ کذاب ہے، حاکم نے اس کی روایت فرائض میں کی ہے اور بیہقی نے سنن میں حضرت ابن عمر سے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، ذہبی نے حاکم کا تعاقب کیا ہے اور سخت تنقید کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۷۷، حدیث نمبر ۹۶۸۷ طبع التجاریہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸ - ۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۷، المغنی ۲/ ۵۱۹۔

اس لئے جس طرح دوسرے لوگوں کے لئے صدقہ کا لینا جائز ہے ان کے لئے بھی جائز ہوگا، نیز ان کو زکاۃ کے بدلہ میں خمس میں سے حصہ نہیں دیا گیا ہے، اس لئے زکاۃ سے ان کو محروم کرنا درست نہ ہوگا جس طرح دوسرے لوگوں کو محروم نہیں کیا جاتا (۱)۔

ہاشمی کا ہاشمی کو زکاۃ دینا:

۱۲ - حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور امام ابوحنیفہ سے بھی منقول ہے کہ ہاشمی اپنی زکاۃ ہاشمی کو دے سکتا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ کا جو یہ ارشاد ہے: **"یا بنی هاشم! إن الله کره لکم غسالة أیدی الناس وأوساخهم، وعوّضکم منها بخمس الخمس"** (۲) (اے بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھوون اور ان کے میل کچیل کو ناپسند کیا ہے اور اس کے بدلہ میں تم کو خمس کا پانچواں حصہ دیا ہے) وہ اس کے منافی نہیں، کیونکہ اس حدیث میں "لوگوں" سے مراد یقینی طور پر غیر بنی ہاشم ہیں، اور اس لئے یہ خطاب خصوصیت سے بنو ہاشم ہی کے لئے ہے، اور لوگوں کے صدقات کے عوض میں خمس کا پانچواں حصہ دینا اس بات کو مستلزم نہیں کہ ان کے اپنے صدقات کا بھی عوض ہو (۳)۔

حنفیہ کے سوا ہم کو یہ مسئلہ دوسرے ائمہ کے یہاں نہیں مل سکا۔

ہاشمی کو صدقہ کا عامل مقرر کرنا اور صدقہ میں سے اجرت دینا:

۱۳ - حنفیہ کا صحیح تر قول، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا قول اور یہی خرقی کا ظاہر قول ہے کہ ہاشمی کے لئے صدقات میں سے اجرت لے کر صدقات کا عامل بننا جائز نہیں ہے تاکہ حضور ﷺ کا قرابت دار میل کچیل کے شائبہ سے پاک رہے، نیز عبد المطلب بن ربیعہ بن الحارث نے روایت کی ہے کہ ربیعہ اور عباس بن عبد المطلب جمع ہوئے اور بولے کہ اگر ہم لوگ ان دو لڑکوں (عبد المطلب بن ربیعہ اور فضل بن عباس) کو حضور ﷺ کے خدمت میں بھیجیں اور حضور ﷺ ان کو صدقہ کے عامل مقرر کردیں، پھر ان کو صدقہ کے مال میں سے اسی طرح اجرت ملے جس طرح دوسروں کو ملتی ہے (تو اچھا ہوتا)، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ان کو مت بھیجو، (عبد المطلب بن ربیعہ کہتے ہیں) چنانچہ ہم لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں گئے اور اس وقت آپ ﷺ زینب بنت جحش کے پاس تھے، ہم لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ شادی کی عمر کو پہنچ گئے اور آپ ﷺ سب سے زیادہ بہتر سلوک کرنے والے اور صلہ رحمی کرنے والے ہیں آپ ﷺ کی خدمت میں ہم اس لئے آئے ہیں کہ آپ ہم کو صدقہ کا عامل مقرر فرمادیں، تاکہ ہم بھی آپ کی خدمت میں صدقہ کا مال لاکر جمع کریں جس طرح دوسرے لوگ کرتے ہیں، اور ہم کو بھی اس میں سے حصہ ملے جس طرح دوسرے لوگوں کو ملتا ہے، عبد المطلب بن ربیعہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ سن کر طویل خاموشی فرمائی، پھر بولے: **"إن الصدقة لاتنبغی لآل محمد، إنما هی أوساخ الناس"** (۱) (صدقہ کا مال آل محمد ﷺ کے لئے جائز نہیں، وہ لوگوں کا میل کچیل ہے)۔

حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ صدقات کے لئے ہاشمی کو عامل مقرر کرنا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، المغنی ۲/ ۵۱۹، ۵۲۰۔
(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸، فتح القدیر ۲/ ۲۴۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱، فتح القدیر ۲/ ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۵، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۳۹۲، المغنی ۲/ ۵۲۰، اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۷۷ طبع المصریہ)۔

مکروہ تحریمی ہے، حرام نہیں ہے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک جائز ہے کہ باربرداری کرنے والے، ناپنے والے، وزن کرنے والے اور نگرانی کرنے والے ہاشمی یا مطلبی ہوں (۲)۔

اور اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ "آل" کے لئے زکاۃ کو اجرت میں لینا جائز ہے، کیونکہ جو کچھ وہ لیں گے وہ اجرت ہوگی، اور اجرت کا لینا جائز ہے جیسے باربردار اور خزانچی کو اجرت دینا اور ان کے لئے لینا درست ہے (۳)۔

چوتھی بحث
غنیمت، فئے اور آل بیت کا حق

غنیمت اور فئے کی تعریف:

غنیمت اور فئے کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل "انفال"، "غنیمت" اور "فئے" میں دیکھئے۔

آل بیت کا غنیمت اور فئے میں حق:

۱۴ - مذاہب اربعہ کے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، چار حصے مجاہدین کے لئے اور پانچواں حصہ ان لوگوں کے لئے ہوگا جن کا بیان قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ" (۴) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور

(۱) ابن عابدین ۲/۶۱۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی ۱/۳۹۲۔
(۳) المغنی ۲/۵۲۰۔
(۴) سورۂ انفال ر۴۱۔

غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ہے)، فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ حضور ﷺ کی رحلت کے بعد "خمس" کا کیا مصرف ہوگا، شافعیہ کا مسلک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غنیمت کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

ایک حصہ حضور ﷺ کے لئے ہوگا کیونکہ مذکورہ آیت میں ان کا حصہ متعین ہے، حضور ﷺ کا حصہ ان کی رحلت کے بعد ساقط نہ ہوگا بلکہ آپ ﷺ کے بعد اس کو مسلمانوں کے مصالح اور سرحدوں کی حفاظت اور مسجدوں میں صرف کیا جائے گا۔

دوسرا حصہ: (حضور ﷺ کے) رشتہ داروں کے لئے ہوگا، یہ بنی ہاشم اور بنی مطلب ہیں، بنی عبدشمس اور بنی نوفل نہیں ہیں، اس لئے کہ جب حضور ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے صرف پہلے دونوں کا نام لیا، آخری دونوں کا نام نہیں لیا، "رشتہ داروں" سے بنی ہاشم اور بنی مطلب اس لئے بھی مراد ہیں کہ ان دونوں نے حضور ﷺ کو نہ تو زمانۂ جاہلیت میں چھوڑا اور نہ اسلام میں۔

اس دوسرے حصہ میں غنی اور فقیر، مرد اور عورت دونوں شریک ہیں، عورت سے مرد کو زیادہ حصہ ملے گا جس طرح وراثت میں ملتا ہے، امام شافعیؒ نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔

بقیہ تین حصے یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہیں(۱)۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ حضور ﷺ کا حصہ اہل دیوان کے لئے خاص ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ نصرت کی وجہ سے اس کے مستحق ہوئے تھے، تو جو لوگ دین کی نصرت میں ان کے قائم مقام ہوں گے وہ مستحق ہوں گے، امام احمد ہی سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ ہتھیاروں اور سواریوں کے انتظام پر صرف ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۴/۲۲۶۔

نزدیک ''فئے'' کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور پانچویں حصہ کا مصرف وہی ہوگا جو مال غنیمت کے پانچویں حصہ کا ہے۔

حنابلہ کا ظاہر قول یہ ہے کہ ''فئے'' کے پانچ حصے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ تمام کا تمام مسلمانوں کے لئے ہوگا جو ان کے مصالح میں خرچ ہوگا(۱)۔

حنفیہ کا قول یہ ہے کہ پانچواں حصہ جو اللہ و رسول کے لئے ہے اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، ایک حصہ یتیموں کے لئے دوسرا حصہ مسکینوں کے لئے، تیسرا حصہ مسافروں کے لئے، ذوی القربی یعنی نبی ﷺ کے رشتہ دار بھی انہیں میں شامل رہیں گے، ان میں جو تنگ دست ہوں گے ان کے گذارے کے لئے رقم دے دی جائے گی، اور ان کے مالداروں کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔

ذوی القربی (نبی ﷺ کے رشتہ دار) جن کے تنگ دست افراد کو یہ رقم دی جائے گی بنو ہاشم اور بنی مطلب ہیں، حنفیہ کے نزدیک ''فئے'' کو پانچ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا(۲)۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ غنیمت کا کل پانچواں حصہ، دفینہ، فئے، جزیہ، زمین کا خراج، زمین چاہے غلبہ سے فتح ہو یا صلح سے، اور ذمیوں کے ٹیکس، یہ سب مسلمانوں کے بیت المال میں جمع ہوں گے، اور امیر المؤمنین اپنی صوابدید سے خرچ کرے گا، اور مستحب ہے کہ پہلے نبی ﷺ کے آل کو دے، پھر ان رفاہی کاموں میں خرچ کرے جن کا نفع مسلمانوں کو پہنچے جیسے مسجدوں کی تعمیر، مالکیہ کے نزدیک (بھی) فئے کو پانچ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا(۳)، نبی ﷺ کے وہ آل جن کو امام پہلے دے گا صرف بنو ہاشم ہیں (۴)۔

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۲۲۸/۴، الشرح الکبیر مع المغنی ۵۴۹/۱۰۔

(۲) ابن عابدین ۲۲۸/۳۔

(۳) الخرشی ۱۳۹/۳۔

(۴) الشرح الکبیر ۱۹۰/۲۔

پانچویں بحث

آل نبی ﷺ پر درود بھیجنا

۱۵ - ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فرشتوں اور غیر نبیوں پر صرف تبعاً درود بھیجا جائے گا، ''آل'' پر تبعاً بھیجا جائے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نماز میں آل پر درود بھیجنا حضور ﷺ کی تبعیت میں واجب ہے، اس رائے کی دلیل کعب بن عجرہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ ایک مرتبہ ہمارے پاس تشریف لائے، ہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم کو معلوم ہے کہ ہم آپ کو سلام کس طرح کریں، فرمایئے کہ ہم درود آپ ﷺ پر کس طرح بھیجیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ یوں درود بھیجو : **"اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على إبراهيم و آل إبراهيم"** (۱)، اس روایت میں حضور ﷺ نے اپنے آپ پر اور آل پر درود بھیجنے کا حکم دیا ہے، اور حکم وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۲) (اس لئے نماز میں آل پر درود بھیجنا واجب ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ سنت ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، ان حضرات کا استدلال ابن مسعود کی روایت سے ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو تشہد سکھایا، اور فرمایا: **"إذا قلت هذا ، أو قضيت هذا ، فقد تمت صلاتک"** (جب تم یہ کہہ لو، یا ادا کر لو تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی)، دوسری روایت میں یوں ہے: **"فقد قضيت صلاتک فإن شئت أن تقوم فقم"** (۳) (تب تم نے اپنی نماز ادا کر لی، اب اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ)۔

(۱) حدیث: **"قولوا: اللهم صل على محمد ..."** ایک روایت کا ٹکڑا ہے جسے امام احمد، شیخین، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت کعب بن عجرہ سے ان ہی لفظوں میں نقل کیا ہے (فیض القدیر ۵۲۹/۴)۔

(۲) الوجیز ۴۵/۱ طبع الآداب والمؤید۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۵۸۳/۱، ابن عابدین ۳۴۸/۱، الشرح الکبیر بحاشیة

مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ پر اور تبعاً ان کے آل پر درود بھیجنا باعث فضیلت ہے (۱)۔

آل بیت، امامت کبری اور صغری:

۱۶ - جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ مسلمانوں کا خلیفہ نبی ﷺ کے آل بیت میں سے ہو، ان کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء ثلاثہ: ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ اہل بیت میں سے نہیں تھے بلکہ قریش میں سے تھے (۲)۔

نسب کی شرافت کے اعتبار کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اہل بیت اور دوسرے لوگ صفات میں برابر ہوں تو اہل بیت کو امامت صغری کے لئے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ وہ نسباً سب سے افضل ہیں (۳)۔

آل بیت کو برا بھلا کہنے کا حکم:

۱۷ - فقہاء اربعہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حضور ﷺ کے آل میں سے کسی کو گالی دے، جیسے کہ لوگ آپس میں گالی گلوج کرتے ہیں، تو اس کو سخت مار ماری جائے گی اور سزا دی جائے گی، لیکن وہ شخص گالی دینے کی وجہ سے کافر نہیں ہوگا (۱)۔

آل بیت کی طرف جھوٹی نسبت کرنا:

۱۸ - جو شخص حضور ﷺ کے آل کی طرف جھوٹی نسبت کرے گا اس کی دردانگیز حد تک پٹائی کی جائے گی اور لمبی مدت تک قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ توبہ کر لے، اس لئے کہ یہ حضور ﷺ کے "حق" کا مذاق اڑانا اور توہین کرنا ہے (۲)۔

= الدسوقی ۱/ ۲۵۱، حدیث: "إذا قلت هذا....." ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کو ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتک، إن شئت أن تقوم فقم و إن شئت أن تقعد فاقعد" (جب تم یہ کہہ لو، یا ادا کرلو تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی، اگر تم کھڑا ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور اگر بیٹھنا چاہو تو بیٹھ جاؤ)، خطابی نے کہا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے یا حضرت ابن مسعود کا قول ہے (معالم السنن، ۱/ ۲۲۹ طبع اول، المکتبہ العلمیہ، حلب)، عراقی کا قول ہے: حفاظ کا اتفاق ہے کہ یہ مدرج ہے (عون المعبود ۱/ ۳۶۷، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴ طبع مصطفی الحلبی، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴ طبع مصطفی الحلبی، شرح الخطیب ۴/ ۱۹۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۴۹ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۱۶۴، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۴۳، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۲۴۹ طبع عیسی الحلبی، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۴۹۔

---

(۱) معین الحکام ر ۲۲۸ طبع المیمنیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۴۴۳ طبع دار المعارف، الانصاف ۱۰/ ۳۲۴ طبع اول ۱۳۷۴ھ، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۵۷۱ طبع المطبعۃ الازہریہ۔

(۲) معین الحکام ر ۲۲۹، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۵۷۱۔

آلہ

تعریف:

۱- آلہ وہ شئ ہے جس کے ذریعہ کام کیا جائے، یہ واحد بھی ہے اور جمع بھی۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے (۱)۔

اول: آلات کے استعمال کے شرعی احکام:

۲- جن آلات و وسائل کو انسان اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے اصل یہ ہے کہ ان کا استعمال جائز ہے، ممانعت یا کراہت مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتی ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ جس مادہ سے آلہ بنایا جاتا ہے اگر وہ سونا یا چاندی کا ہو، یا دونوں میں سے کسی کا پانی اس پر چڑھایا گیا ہو تو اس کا استعمال مکروہ یا حرام ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے سونے چاندی کے برتن میں پینے اور ان کے پلیٹ میں کھانے سے منع فرمایا ہے (۲) تفصیل ''آنیۃ'' کے ذیل میں دیکھئے۔

ب۔ جس غرض کے لئے آلہ استعمال کیا جائے (اگر وہ جائز ہے تو جائز ورنہ ناجائز)، جیسے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنا (۳)، یا کافروں کے ہاتھوں فروخت کرنا، یا اس آدمی کے ہاتھوں فروخت کرنا جو اس کو حرام میں استعمال کرے، اور جیسے گانے بجانے کے آلات کو فروخت کرنا۔

ج۔ (حرمت و کراہت میں) آلہ کے اثر کا بھی اعتبار ہوتا ہے، یہ 'اثر' کبھی تو سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اور کبھی کافی اہمیت کا حامل ہوتا ہے، یا کبھی حرام تک پہنچانے والا ہوتا ہے، (اسی اثر کے اعتبار سے) اس کا استعمال کبھی حرام ہوتا ہے اور کبھی مکروہ، جیسے شکار یا جہاد میں زہر کا استعمال، اور جیسے کند آلہ، جو قصاص لینے یا چوری کی حد میں ہاتھ کاٹنے کے لئے استعمال نہیں ہوتا، اور جیسے تارکول لگایا ہوا برتن، یا (مخصوص) گھڑے جن کے استعمال کو بعض فقہاء نبیذ بنانے کے لئے منع کرتے ہیں تاکہ نبیذ میں جلدی نشہ نہ آجائے۔

د۔ (حرمت و کراہت) تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے، جیسے شرعی نشان وشعار کا کافر کے ہاتھوں فروخت کرنا (۱)۔

فقہاء ہر آلہ کے استعمال کے فقہی احکام کو متعلقہ مقامات پر تفصیل سے بیان کرتے ہیں، ذبح کے آلہ کے احکام ذبح کے مباحث میں اور قصاص کے آلہ کے احکام جنایات کے مباحث میں بیان کرتے ہیں، اس کی کچھ تفصیلات ذیل میں درج ہیں:

گانے بجانے اور غلط قسم کے کھیلوں کے آلات:

۳- گانے بجانے کے آلات جیسے ڈھول، بانسری اور سارنگی، اور بعض کھیلوں کے آلات جیسے شطرنج اور نرد کا استعمال فقہاء کے نزدیک فی الجملہ حرام ہے، لہو (گانے بجانے) کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے ڈھول بجانا جائز ہے، جیسے شادی کا موقع ہو، یا (جہاد کے موقع پر) غازیوں کا ڈھول بجانا ہو۔

---

(۱) اللسان، التاج (أول)، المرجع فی اللغۃ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹ طبع اول کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۳ شائع کردہ عباس عبد السلام شقرون، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۶۔

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۶۔

ان احکام میں فقہاء کے درمیان اختلافات اور تفصیلات ہیں، جن کا بیع، اجارہ، شہادت، حدود اور حظر و اباحت کے بیان میں فقہاء ذکر کرتے ہیں (۱)۔

ذبح اور شکار کے آلات:

۴- شریعت کو یہ مطلوب ہے کہ شکار اور ذبح کے آلات تیز ہوں، جو اچھی طرح کاٹ سکیں اور خون بہا سکیں، دانت اور ناخن سے ذبح کرنا یا شکار کرنا حلال نہیں، بعض فقہاء کا قول ہے کہ دانت اور ناخن اگر جسم سے جدا ہیں تو ان سے ذبح کرنا درست ہے، اور اگر جسم میں لگے ہوئے ہیں تو درست نہیں، ایسی بھاری چیز سے ذبح کرنا درست نہیں جس سے دم گھٹ جائے، جیسے پتھر وغیرہ۔ مناسب ہے کہ یہ دھیان رکھا جائے کہ آلات تیز رہیں تاکہ ذبح ہونے والے جانور کو آرام مل سکے۔

جس چیز کے ذریعہ شکار کیا جائے اگر وہ چیز جانور ہے جیسے کتا اور باز یا ان جیسا کوئی جانور، تو ضروری ہے کہ وہ تربیت یافتہ ہو، تربیت دینے کا مطلب یہ ہے کہ جب اسے (شکار پر) چھوڑا جائے تو وہ جائے اور جب روکا جائے تو رک جائے، اور کہا گیا ہے کہ وہ شکار کرنے کے بعد شکار سے تین مرتبہ نہ کھائے۔

فقہاء اس کی تفصیلات اور اختلافات کا ذکر صید اور ذبح کے مباحث میں کرتے ہیں (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، ۵/ ۳۲، الدسوقی ۴/ ۱۸، ۳۳۶ طبع عیسیٰ الحلبی، البجیرمی علی شرح الاقناع ۳/ ۸، ۴/ ۱۷۱، المغنی ۴/ ۲۲۳، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۸، ۳/ ۳۳، ۴/ ۱۸۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۲ - ۴۷۰ طبع مکتبہ الکلیات الازہریہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۸ طبع دار المعارف، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۹۰ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۳۶۹ھ، شرح المنہاج بحاشیہ القلیوبی ۴/ ۲۴۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳ - ۳۵۰۔

جہاد کے آلات:

۵- جہاد کے سامان کی تیاری واجب ہے، اور ہر زمانہ کے مناسب ہتھیار کے ذریعہ دشمن کا مقابلہ کرنا جائز ہے، دشمن کو آگ میں جلانے، پانی میں ڈبونے اور ان کو زہر دینے کے سلسلہ میں تفصیلات اور فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں، جن کو جہاد کے مباحث میں فقہاء ذکر کرتے ہیں۔

جنگ کی حالت میں دشمنوں کے اسباب جنگ کو ضائع کرنا درست ہے، فقہاء اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں جو جہاد کے مباحث میں آتی ہے (۱)۔

قصاص لینے اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کے آلات:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک "جان" کا قصاص اسی طرح لیا جائے گا جس طرح جان لی گئی ہے، بعض علماء کی رائے ہے کہ جان کا قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا۔

جان کے سوا کسی دوسرے عضو کا قصاص ہو تو ایسے آلہ کے ذریعہ نہیں لیا جائے گا جس میں زیادتی کا اندیشہ ہو، چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کے موقع پر بھی ہتھیار کو ایسا ہی ہونا چاہئے۔

تفصیلات کے لئے "قصاص" اور "حد سرقہ" کے مباحث دیکھئے (۲)۔

حدود و تعزیرات میں کوڑے مارنے کے آلات:

۷- حدود میں کوڑا ہی مارا جائے گا، شراب نوشی کی حد میں (کوڑے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۳ - ۳۱۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۶، مطبعۃ الکلیات الازہریہ المغنی ۱۰/ ۵۰۲ - ۵۰۳ طبع اول۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۶، المغنی ۹/ ۳۹۰، ۴۱۲ طبع اول۔

کے علاوہ) ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے (بھی) مارنا جائز ہے۔

غیر شادی شدہ کو حد زنا لگانے، حد قذف اور شراب نوشی کی حد لگانے کے لئے کوڑے کا استعمال ہوگا، لیکن اگر غیر شادی شدہ شخص ناقابل شفاء مرض میں مبتلا ہو اور اس کو کوڑے کی تاب نہ ہو تو اس کو کھجور کی ایسی ٹہنی سے مارا جائے گا جس میں سو پتیاں ہوں۔

اس بات کا لحاظ رکھا جائے گا کہ کوڑا مہلک نہ ہو، اسی لئے بعض علماء کی رائے ہے کہ کوڑے کے کنارے میں گرہ نہ ہو، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ کوڑا نہ تو نیا ہو اور نہ پرانا بلکہ اس کے درمیان ہونا چاہئے۔

تعزیر، کوڑے یا اس چیز سے دی جاسکتی ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے۔

ان مباحث میں مزید تفصیلات بھی ہیں اور اختلافات بھی جن کو فقہاء "حدود اور تعزیر" کے بیان میں ذکر کرتے ہیں (۱)۔

دوم: کام کرنے کے آلات اور ان کی زکاۃ:

۸ - پیشہ وروں کے کام کے آلات واسباب میں زکاۃ نہیں ہے، خواہ وہ آلات ایسے ہوں کہ استعمال میں ان کی ذات ختم نہ ہوتی ہو جیسے آری اور بسولہ، یا ایسے ہوں کہ استعمال میں ان کی ذات ختم ہوجاتی ہو (۲)، البتہ وہ اسباب جن کو خریدا جائے اور خرید وفروخت میں ان کو استعمال کیا جائے، جیسے عطاروں کی شیشیاں، تو سال مکمل ہونے پر ان میں زکاۃ ہوگی، جب کہ خریدار کا ارادہ سامان کے ساتھ ان کو بیچنے کا ہو۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۶، الدسوقی ۴/ ۳۵۵، تحفۃ المحتاج علی المنہاج ۹/ ۱۱۸، المطبعۃ المیمنیہ مکہ ۱۳۰۴ھ، منتہی الارادات ۲/ ۴۵۷-۴۸۷ شائع کردہ حاکم قطر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۳۔

پیشہ وروں کے وہ آلات جن کی انہیں حاجت ہو، ان کے افلاس کے وقت (ان کی مرضی کے خلاف حاکم وقت کا) انہیں بیچنا درست نہ ہوگا (۱)۔

اگر کوئی پیشہ ور فقیر ہو، پیشہ کے آلات اس کے پاس نہ ہوں اور نہ خریدنے کی سکت ہو تو ان آلات خریدنے کی رقم مد زکاۃ سے دی جاسکتی ہے، ان تفصیلات کے مطابق جنہیں فقہاء زکاۃ اور افلاس کے باب میں بیان کرتے ہیں (۲)۔

سوم: ظلم وزیادتی کے آلات اور جنایت کی نوعیت کی تحدید میں ان کا اثر:

۹ - قتل کا جرم ہو تو قصاص صرف اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ وہ عمداً ہو، چونکہ عمداً قتل کرنے کا ارادہ ایک مخفی امر ہے اس لئے قتل عمد وغیر عمد کے فیصلہ کے لئے " آلہ قتل" کو دیکھا جائے گا، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قتل عمد اگر دھار دار آلہ سے ہو تو قصاص واجب ہوگا، اگر دھار دار آلہ سے نہ ہو تو قتل عمد نہ ہوگا، بلکہ شبہ عمد ہوگا جبکہ اس سے مارنے کا ارادہ کیا گیا ہو، شبہ عمد میں قصاص نہ ہوگا۔

جمہور علماء اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے متفق نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک غیر دھار دار شئ سے قتل کرنے میں بھی قتل عمد ثابت ہوتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں معتبر ضوابط کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف وتفصیل ہے جس کا تذکرہ جنایات وقصاص کے باب میں آتا ہے (۳)۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۸۹۔

(۲) المجموع للنووی ۶/ ۱۹۳ طبع المنیریہ، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۹ طبع مصطفی الحلبی، الانصاف للمرداوی ۳/ ۲۳۸ طبع انصار السنۃ، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۳۶، شائع کردہ حاکم قطر۔

(۳) المغنی ۹/ ۳۲۱-۳۳۳ طبع اول، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۱، مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

آمّۃ

تعریف:

۱- آمۃ لغت میں اس زخم کو کہتے ہیں جو ''اُم الرأس'' تک پہنچ جائے (۱)، اُم الراس وہ جھلی ہے جس میں دماغ ہوتا ہے، ''شجۃ آمۃ'' اور ''شجۃ مأمومۃ'' دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔

فقہاء نے ان دونوں لفظوں کو لغوی معنی ہی میں استعمال کیا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- سر کے زخم کی تعبیر کے لئے کچھ اور الفاظ بھی ہیں، جیسے موضحۃ، ہاشمۃ، منقلۃ، اور دامغۃ، البتہ ان میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں، جن کی تفصیل قصاص اور دیات کے ابواب میں فقہاء بیان کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا اجماع ہے کہ ''آمۃ'' میں دیت کا تہائی حصہ واجب ہوتا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء ''آمۃ'' کے احکام اس جنایت کی بحث میں جو جان لینے کے علاوہ ہو، اور دیات کی بحث میں تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ نیز روزہ کی بحث میں تفصیل سے یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی چیز ''آمۃ'' تک پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹے گا یا نہیں؟

---

(۱) القاموس (اُم)۔

(۲) البدائع ۱۰/۵۹ ۷ ۴ مطبعۃ الامام، الخرشی ۵/۲۵۸ المطبعۃ العامرہ، نہایۃ المحتاج ۷/۳۰۵ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، دلیل الطالب/ ۲۶۳ - ۲۶۴ طبع المکتب الاسلامی، دمشق۔

(۳) سابقہ مراجع۔

آمین

آمین کا معنی اور اس کے تلفظ کی صورتیں:

۱ - جمہور اہل لغت کہتے ہیں کہ دعا کے موقع پر جو آمین کہی جاتی ہے، اس میں مد اور قصر دونوں درست ہے (یعنی مد کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور بلا مد بھی)، جب تم آمین کہو تو اس کی عربی تعبیر میں "أمّنت علی الدعاء تأمیناً" کہہ سکتے ہو (۱)، لفظی سہولت کی خاطر اکثر وبیشتر "آمین کہنا" لفظ تامین سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں بحث کا عنوان "تأمین" اختیار نہیں کیا گیا تاکہ تأمین تجاری (کمرشیل انشورنس) سے اشتباہ نہ ہو۔

فقہاء نے اس کے متعدد تلفظ بیان کئے ہیں ہم ان میں سے صرف چار تلفظ کو لکھتے ہیں: لفظ آمین کی ادائیگی کبھی مد کے ساتھ ہوتی ہے یعنی الف کو کھینچ کر پڑھا جائے جیسے آمین، اور کبھی قصر کے ساتھ یعنی بغیر مد کے اَمین، تیسری صورت یہ ہے کہ آمین کے الف کو نیچے کی طرف کھینچا جائے اور م پر تشدید نہ دی جائے، اور چوتھی صورت یہ ہے کہ الف پر مد ہو اور م پر تشدید ہو جیسے آمّین، ان میں سے تیسری اور چوتھی صورت کو واحدی نے بیان کیا ہے اور چوتھی صورت کو نا قابل اعتبار قرار دیا ہے، نووی نے کہا کہ "یہ منکر" ہے، ابن انباری نے (پانچواں تلفظ) "تشدید کے ساتھ قصر" نقل کیا ہے، لیکن یہ بھی شاذ ہے۔

چوتھے تلفظ کے علاوہ بقیہ تینوں صورتوں میں لفظ آمین اسم فعل ہے، جس کے معنی "استجب" (قبول کر) کے ہیں، اور چوتھی تعبیر جس میں میم کو تشدید ہے، اس کا مفہوم ہوا کہ "ہم تیری طرف توجہ کرنے والے ہیں"۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ سے "آمین" کا معنی دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "افعل" (تو کر)۔ قتادہ نے فرمایا کہ اس کا معنی ہے "ایسا ہی ہو" حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "آمین خاتم رب العالمین علی عباده المؤمنین" (۱) (آمین مومن بندوں کے لئے رب العالمین کی مہر ہے)، عطاء کا کہنا ہے کہ آمین "دعاء" ہے، اور یہ کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ما حسدكم اليهود علی شئ ما حسدوكم علی آمين وتسليم بعضكم علی بعض" (۲) (یہود کو کسی چیز پر تم سے اتنا حسد نہیں ہے جتنا ان کو تمہارے "آمین" اور آپس میں سلام کرنے پر ہے)، ابن العربی نے لکھا ہے کہ "آمین" کا لفظ پہلی امتوں میں نہیں تھا، اللہ تعالی نے خصوصیت کے ساتھ اس امت کو عطا فرمایا ہے (۳)۔

---

(۱) تہذیب النووی، المصباح المنیر (أمن)۔

---

(۱) ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، طبرانی نے "دعاء" میں، دیلمی اور ابن مردویہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں: "آمین خاتم رب العلمین علی لسان عباده المؤمنین" (آمین مومن بندوں کی زبان پر رب العالمین کی مہر ہے)، اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۹ - ۶۰ طبع اول التجاریہ)، حضرت ابن عباسؓ کا قول: "سألت النبی ﷺ عن معنی آمین فقال: افعل" کے سلسلے میں سیوطی نے (درمنثور ۱/ ۱۷ طبع طہران) میں لکھا ہے کہ اسے جویبر نے ضحاک کے واسطہ سے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: "ما حسدكم......" کی روایت امام احمد نے، نیز امام بخاری نے الأدب المفرد میں اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ما حسدتكم اليهود علی شيء ما حسدتكم علی السلام والتأمين" (یہود نے کسی چیز پر تم سے اتنا حسد نہیں کیا جتنا انہوں نے تمہارے آمین اور سلام پر کیا) یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۴۰)۔

(۳) تہذیب الأسماء واللغات للنووی ۲/ ۱/ ۱۴ طبع المنیر یہ، شرح الروض ۱/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ۔

آمین کہنے کی حقیقت:

۲- آمین کہنا دعا ہے، اس لئے کہ مومن اللہ تعالی سے دعا کی قبولیت کی درخواست کرتا ہے (۱)۔

آمین کا شرعی حکم:

۳- اصل حکم یہ ہے کہ آمین کہنا سنت ہے، لیکن کبھی اپنے اصل حکم استحباب سے خارج ہوکر دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جیسے کسی حرام شئی کی دعا پر آمین کہنا کہ وہ حرام ہوگا (۲)۔

آمین قرآن کا جزء نہیں:

۴- اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ "آمین" قرآن کا جزء نہیں ہے، لیکن یہ نبی ﷺ سے منقول ہے، نبی ﷺ نے اس کی پابندی فرمائی ہے، نماز کے اندر اور نماز کے باہر آمین کہنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ ان احادیث سے معلوم ہوگا جو بحث کے دوران آئیں گی (۳)۔

آمین کہنے کے مقامات:

۵- آمین کہنا ایسی دعا ہے جو بذات خود مستقل نہیں بلکہ دوسری دعاؤں کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، اس لئے ان مقامات کا بیان کردینا بہتر ہے جن میں دعا پر آمین کہی جاتی ہے، پس ان میں سے اہم ترین مقامات درج ذیل ہیں:

الف۔ نماز میں آمین کہنا: سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کے بعد، صبح کی دعائے قنوت، وتر کی دعائے قنوت اور قنوت نازلہ کی دعا کے بعد آمین کہنا۔

ب۔ غیر نماز میں آمین کہنا: سورۂ فاتحہ کے پڑھنے بعد، خطبہ میں دعا پر، اور استسقاء میں آمین کہنا۔

اول: نماز میں آمین کہنا

سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہنا:

۵م- آمین کہنا منفرد کے لئے سنت ہے چاہے نماز سری ہو یا جہری، اور اسی طرح سری نمازوں میں امام اور مقتدی کے لئے آمین کہنا سنت ہے اور جہری نماز میں بھی مقتدی کے لئے آمین کہنا مسنون ہے، البتہ جہری نماز میں امام کے آمین کہنے کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

اول۔ جہری نماز میں امام کے لئے آمین کہنا مستحب ہے، یہ قول شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا ہے، سوائے اس روایت کے جو حسن نے امام ابو حنیفہ سے کی ہے، اور یہی روایت مالکیہ میں سے مدنیین کی ہے (۱)، اس قول کی بنیاد نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**إذا أمن الإمام فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه**" (۲) (جب امام آمین کہے تو تم لوگ آمین کہو، بیشک جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ ہوجائے گی اس کے پچھلے گناہ

---

(۱) الفروع ۱/ ۳۴۱ طبع اول المنار، تفسیر الطبری ۱۲/ ۱۱۰، تفسیر الفخر الرازی ۱۷/ ۱۵۴، المطبعۃ البہیہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۳۱ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲، مطبعۃ انصار السنۃ، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۱ طبع المکتب الاسلامی، عمدۃ القاری ۶/ ۴۸ طبع المنیریہ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۳۱۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۴ طبع بولاق، ابن عابدین ۱/ ۳۸۲، الخرشی ۱/ ۲۸۲ طبع الشرفیہ، الدسوقی ۱/ ۲۱۶ طبع بولاق، احکام القرآن لابن العربی، انہوں نے اس قول کو ابن حبیب کی طرف منسوب کیا ہے ۱/ ۷ طبع عیسی الحلبی، شرح الروض ۱/ ۱۵۴، المغنی اور الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۸ طبع المنار۔

(۲) حدیث: "إذا أمن......" کی روایت امام مالک، احمد اور شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۰۳)۔

معاف ہوجائیں گے)۔

دوم۔ مستحب نہیں ہے، یہ مالکیہ میں سے مصری حضرات کی روایت ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت ہے امام کے حق میں (جہری نمازوں میں)، اس کے مستحسن نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے سمی سے، انہوں نے ابو صالح سے، اور انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا: آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له"(۱) (جب امام "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" کہے تو تم لوگ آمین کہو، بیشک جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوگا اس کی مغفرت کردی جائے گی)، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام "آمین" نہیں کہے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے امام اور مقتدیوں کے درمیان تقسیم فرمائی ہے، اور تقسیم شرکت کے منافی ہے(۲)۔

سوم۔ امام کے لئے جہری نمازوں میں آمین کہنا واجب ہے، اور اس کی روایت امام احمد سے ہے، اسحاق بن ابراہیم کی روایت کے مطابق امام احمد نے فرمایا کہ آمین کہنا حضور علیہ السلام کا حکم ہے(۳)۔

سننے سے آمین کا تعلق:

۶ - مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب امام کی قرأت سنی جائے تو آمین کہنا مسنون ہے، کوئی مقتدی اگر دوسرے مقتدی سے آمین سنے تو وہ کیا کرے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ آمین کہنا مستحب ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول ضعیف یہ ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ آمین نہیں کہے گا، شافعیہ کے نزدیک یہی رائے معتمد ہے، مالکیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے، حنابلہ کا کیا مسلک ہے؟ اس مسئلہ کے بارے میں ہمیں ان کی کوئی صراحت نہیں ملی(۱)۔

سننے کی کوشش کرنا:

۷ - ظاہر قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک امام کی قرأت سننے کے لئے مقتدی کوشش نہیں کرے گا، اس کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ کوشش کرے گا، اور یہی شافعیہ کا مسلک ہے(۲)۔

آمین کو زور سے اور آہستہ سے کہنا:

۸ - مذاہب اربعہ کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز اگر سری ہے تو امام، مقتدی اور منفرد سب کے لئے آمین کو سراً کہنا سنت ہے(۳)۔

اور نماز اگر جہری ہو تو جہر و سر میں تین مسلک ہیں:

---

(۱) حدیث: "إذا قال ....." کی روایت امام مالک، بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے روایت کے آخر میں اتنے الفاظ زیادہ ہیں: "ما تقدم من ذنبه" (سابقہ گناہوں کو) (الفتح الکبیر ۱/ ۱۳۶)۔

(۲) الرہونی ۱/ ۳۱۶، ابن العربی نے اس کو امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے (احکام القرآن ۱/ ۷)۔

(۳) الانصاف ۲/ ۴۰ا طبع حامد الفقی۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۳۳۱، العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۸۲، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۵۵ طبع المیمنیہ، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۸ طبع عیسی الحلبی، الشروانی علی التحفہ مع حاشیۃ العبادی ۲/ ۵۱ طبع المیمنیہ، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۲۸۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۲۴۸، اس کو صاحب "عمدة البيان فی معرفۃ فروض الأعيان" (ص ۹۷ طبع مصطفی الحلبی) نے ابن عبدوس کی طرف منسوب کیا ہے الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶ طبع الحلبی۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۳۳۱، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱ المطبعۃ العلمیہ، الخرشی ۱/ ۲۸۲، الدسوقی ۱/ ۲۴۸، شرح الروض ۱/ ۱۵۴، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۳۱۔

اول ۔ آہستہ کہنا مستحب ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی یہی رائے ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے جو ان کے قول اظہر کے مقابل ہے، لیکن مالکیہ اسے صرف منفرد اور مقتدی کے لئے آہستہ آمین کہنے کو مستحب کہتے ہیں، اور حنفیہ نیز مالکیہ میں سے ابن حاجب اور ابن عرفہ نے اسے سبھی کے لئے مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دعا ہے، اور دعا میں اصل ''اخفاء'' ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً'' (۲) (اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)، نیز حضرت ابن مسعود کا ارشاد ہے کہ امام چار چیزوں کو مخفی طور سے ادا کرے گا، اور ان چار چیزوں میں سے ایک چیز آمین کو بیان فرمایا (۳)۔

شافعیہ کے ظاہر قول کے برعکس انہیں کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر امام آمین کہے تو صرف مقتدی آمین کو آہستہ کہے گا، جس طرح دوسرے اذکار آہستہ کہتا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقتدی اس حالت میں آمین آہستہ کہے گا بشرطیکہ جماعت کم ہو (۴)۔

دوم ۔ زور سے آمین کہنا مستحب ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے لیکن حنابلہ کا ہر نمازی کے بارے میں یہی مسلک ہے۔

تمام شافعیہ امام اور منفرد کے بارے میں حنابلہ سے اتفاق کرتے ہیں، مقتدی کے بارے میں شافعیہ اس وقت حنابلہ سے متفق ہیں جب کہ امام آمین نہ کہے، اگر امام آمین کہے تو ظاہر قول یہ ہے کہ زور سے آمین مستحب ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جماعت کثیر ہو اور امام آمین کہے تو صرف اس صورت میں زور سے آمین کہے گا، اور اگر جماعت زیادہ نہ ہو تو زور سے آمین کہنا مستحب نہیں۔

جو لوگ آمین بالجہر کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے: "أن النبي ﷺ قال: آمين ورفع بها صوته" (۱) (حضور ﷺ نے آمین کہی اور اپنی آواز کو بلند فرمایا)۔

سوم ۔ آہستہ اور زور سے کہنے کے درمیان اختیار رہے، یہ مالکیہ میں سے ابن بکیر اور ابن العربی کا قول ہے، البتہ ابن بکیر اسے صرف امام کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں، ابن العربی کے نزدیک سب کو اختیار ہے، اور انہوں نے اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں زور سے کہنے کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

اگر امام آہستہ کہے تب بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی زور سے کہے گا، اس لئے کہ مقتدی کے لئے آمین کو زور سے کہنا سنت ہے، لہذا امام کے چھوڑ دینے سے مقتدی سے ساقط نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات امام بھول جاتا ہے، مقتدی اگر زور سے کہے گا تو اس سے امام کو یاد آجائے گا (۳)۔

امام کے ساتھ آمین کہنا یا بعد میں کہنا:

۹ – شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا صحیح تر قول یہ ہے کہ امام کا مقتدی کے ساتھ ساتھ آمین کہنا سنت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷، ۱۰۷، الرہونی ۱/ ۴۱۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۔
(۲) سورۂ اعراف/ ۵۵۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۴۸ طبع الحلبی۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی، الروضہ ۱/ ۲۴۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) الفروع ۱/ ۳۰۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۲، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الکافی ۱/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، الروضہ ۱/ ۲۴۷، حدیث: "قال: "آمین" ورفع بها صوته" کی روایت ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور ابن حبان نے کی ہے اس کی سند صحیح ہے دارقطنی نے اس کی تصحیح کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۳۶)۔
(۲) الرہونی ۱/ ۴۱۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۔
(۳) الروضہ ۱/ ۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۲۔

له ما تقدم من ذنبه "(جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، بیشک جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ ہوگی اس کے پچھلے گناہ معاف کردئے جائیں گے)، نیز یہ بھی آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا قال أحدكم: آمين، وقال الملائكة في السماء: آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفرله ماتقدم من ذنبه''(۱) (تم میں سے جب کوئی ''آمین'' کہتا ہے اور فرشتے آسمان میں ''آمین'' کہتے ہیں، اور ایک آمین دوسری آمین کے ساتھ ہوجاتی ہے تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہوجاتے ہیں)، شیخین نے اس کو روایت کیا ہے۔

حنابلہ کے اصح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ مقتدی امام کے آمین کہنے کے بعد آمین کہے گا (۲)۔

ہمیں اس سلسلہ میں حنفیہ اور مالکیہ کی کوئی صریح عبارت نہیں مل سکی، لیکن انہوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مقتدی کا آمین کہنا امام کے آمین کہنے کے ساتھ ساتھ ہونا چاہئے، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت ہے جو پہلے گذر چکی، اور جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:"إذا قال أحدكم : آمين وقالت الملائكة في السماء : آمين ..."(جب تم میں سے کوئی شخص آمین کہتا ہے، اور فرشتے آسمان میں آمین کہتے ہیں....)، نیز حضرت ابوہریرہؓ ہی کی وہ

(۱) شرح الروض ۱/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، الشروانی علی التحفہ ۲/ ۵۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۹، تصحیح الفروع ۱/ ۳۰۷، حدیث: "إذا أمنَ الإمام" کی روایت امام مالک، احمد، شیخین اور اصحاب السنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۸۸) اور حدیث: "إذا قال أحدكم ...." کی روایت امام مالک نے کی ہے اور شیخین اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ سے اسی کے مثل روایت کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۱۳۶)۔

(۲) تصحیح الفروع ۱/ ۳۰۷۔

روایت ہے جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "إذا قال الإمام: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فقولوا: آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه"(۱) (جب امام غير المغضوب عليهم ولا الضالين کہے تو تم آمین کہو، اس لئے کہ جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوگا اس کے پچھلے گناہ معاف کردئے جائیں گے)۔

اگر کوئی مقتدی امام کے ساتھ ساتھ آمین نہیں کہہ سکا تو امام کے بعد کہے گا، اگر مقتدی کو امام کے آمین کہنے کا علم نہ ہو، یا امام نے اس کو اس کے وقت مستحب سے مؤخر کردیا تو مقتدی (وقت پر) آمین (خود) کہہ لے گا، شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، جیسا کہ انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ مقتدی نے امام کے ساتھ قرأت کی اور دونوں ایک ساتھ فارغ ہوئے تو ایک آمین کافی ہوگا، اگر مقتدی امام سے پہلے فارغ ہوجائے تو بغوی نے کہا ہے کہ مقتدی انتظار کرے، اور مختار یا درست بات یہ ہے کہ وہ پہلے اپنے لئے آمین کہے گا، پھر امام کی متابعت میں آمین کہے گا (۲)۔

''آمین'' اور ''ولا الضالين'' کے درمیان فصل کرنا:

۱۰ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ **ولا الضالين** اور آمین کے درمیان ایک لطیف وقفہ کرے گا تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آمین قرآن کا جزء نہیں ہے، اور وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ اس وقفہ میں کوئی لفظ

(۱) الہدایہ ۱/ ۴۸، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱، ابن عابدین ۱/ ۳۳۱، الخرشی ۱/ ۲۸۲، مسالک الدلالۃ فی شرح متن الرسالہ رص ۴۱، شاید حنفیہ نے اس مسئلہ میں سکوت کیا ہے کیونکہ مقارنت اکثر ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک آمین سراً کہنے کا حکم ہے (دیکھئے فقرہ/ ۸)، دونوں احادیث کی تخریج (فقرہ/ ۵) پر گذر چکی ہے۔

(۲) الشروانی علی التحفہ ۲/ ۵۱۔

زبان پر نہیں لایا جائے گا، البتہ شافعیہ کے نزدیک "رب اغفرلي" کہا جاسکتا ہے، شافعیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ "رب اغفرلي" کے ساتھ "ولوالدی ولجمیع المسلمین" بڑھا لے تو کوئی حرج نہیں (۱)۔

ہمارے علم کی حد تک حنفیہ اور مالکیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

آمین کو مکرر کہنا اور آمین کے بعد کچھ اور پڑھنا:

۱۱ - شافعیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ " آمین رب العالمین " کہا جائے، اس کے علاوہ دوسرا " ذکر " بھی کیا جاسکتا ہے، امام احمد کے نزدیک ایسا پڑھنا مستحب نہیں، لیکن (اگر کوئی پڑھ دے تو) نماز باطل نہیں ہوگی اور نہ اس کی وجہ سے سجدۂ سہو کی ضرورت ہوگی (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے ماسوا کسی دوسری فقہ میں ہم نے تکرار سے متعلق کوئی صراحت نہیں پائی۔

کردی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ نماز میں " آمین " کی تکرار مندوب ہے، دلیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے روایت کیا ہے: "رأیت رسول الله ﷺ دخل الصلاۃ، فلما فرغ من فاتحة الکتاب قال: آمین، ثلاثا " (میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ نماز میں داخل ہوئے اور سورۂ فاتحہ سے فارغ ہوئے تو تین مرتبہ " آمین " کہا)، اس روایت سے " آمین " کا تین بار کہنا یہاں تک کہ نماز میں بھی کہنا اخذ کیا جاتا ہے (۳)۔

(۱) الجمل علی المنہج ۱/ ۳۵۴، الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۶۱، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۷۱۔
(۳) الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶، الشبر املسی علی النہایہ ۱/ ۴۶۹ طبع مصطفی الحلبی، وائل بن حجر کی حدیث کی تخریج پہلے گذر چکی۔

آمین نہ کہنا:

۱۲ - مذاہب اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر نمازی " آمین " چھوڑ کر نماز کے دوسرے کام میں مشغول ہوجائے تو نہ تو اس کی نماز فاسد ہوگی اور نہ سجدۂ سہو کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ " آمین " کہنا سنت ہے اور اب اس کا موقع نہیں رہا (۱)۔

امام کی قرأت پر آمین کہنے سے مقتدی کی قرأت کا منقطع نہ ہونا:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مقتدی کی قرأت کے درمیان اگر امام سورہ فاتحہ سے فارغ ہوجائے تو مقتدی کو چاہئے کہ پہلے " آمین " کہے پھر اپنی قرأت پوری کرے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مقتدی کو قرأت ہی نہیں کرنا ہے (۲)۔

نماز کے باہر سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا:

۱۴ - چاروں فقہی مسالک میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا سنت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: " لقنني جبریل علیه السلام عند فراغي من الفاتحة، آمین " (۳) (مجھے جبریل علیہ السلام نے سورہ فاتحہ سے فراغت پر " آمین " کہنے کی تلقین فرمائی ہے)۔

(۱) شرح الروض ۱/ ۱۵۴، الشروانی علی التحفہ ۲/ ۵۰، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۳۰، الفروع ۱/ ۳۰۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۰۴، الانصاف ۲/ ۱۲۱، البحر الرائق ۲/ ۱۰۶، ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، الدسوقی ۱/ ۵۹۲، مقدمات ابن رشد ۱/ ۱۱۷ مطبعۃ السعادہ۔
(۲) فتح الجواد ۱/ ۹۰ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۲۸، البحر الرائق ۱/ ۳۶۳، الہدایہ ۱/ ۵۵، بلغۃ السالک ۱/ ۱۱۳ طبع الحلبی، العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۶۹، الدسوقی ۱/ ۲۳۷۔
(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۴۲، المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ مصر، التسہیل لعلوم التنزیل ۱/ ۳۴ طبع التجاریہ، الزرقانی علی الموطا ۱/ ۱۸۲ طبع التجاریہ،

دعائے قنوت میں آمین کہنا:

۱۵ - قنوت، کبھی نازلہ ہوتی ہے اور کبھی غیر نازلہ میں، غیر نازلہ میں آمین کہنے کے سلسلہ میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

۱- اگر مقتدی امام کی دعا سنے تو ''آمین'' زور سے کہے، ورنہ خود قنوت پڑھے، شافعیہ کا یہی مسلک ہے اور حنابلہ کا صحیح قول یہی ہے، قنوت اور اس کے بعد کی دعا کے بارے میں امام محمد کی بھی یہی رائے ہے (۱)، حضور ﷺ پر درود پڑھنے کے سلسلہ میں بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، شافعیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے یہاں بھی بظاہر یہی مسئلہ ہے کیونکہ دعا کا لفظ درود کو بھی شامل ہے۔

۲- آمین نہ کہنا، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، حنفیہ کا زیادہ صحیح قول یہی ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک ضعیف قول ہے (۲)۔

۳- آمین کہنے اور نہ کہنے میں اختیار ہوگا، یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک ضعیف قول ہے (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نازلہ اور غیر نازلہ کی قنوت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

= البہجۃ الوردیہ ۱/ ۳۲۵ طبع المیمنیہ، زاد المسیر ۱/ ۱۶ طبع المکتب الاسلامی، تفسیر البیضاوی ۱/ ۱۴ طبع التجاریہ حدیث: "علمنی جبریل......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور وکیع نے ابو میسرہ سے اسی مفہوم کی روایت نقل کی ہے (الدر المنثور ۱/ ۱۶)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۹، الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۷۰، الغرر البہیۃ شرح البہجۃ الوردیہ ۱/ ۳۳۱، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۵۸، الشروانی علی التحفۃ ۲/ ۶۷، شرح الروض ۱/ ۱۵۹، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۷۳، الانصاف ۲/ ۱۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۹۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۳۸، العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۸۴۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۸۴، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۹، الانصاف ۲/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۸، الفتاوی الخانیہ ۱/ ۱۰۶۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ قنوت نازلہ سراً پڑھی جاتی ہے اس لئے آمین نہیں کہا جائے گا، لیکن اگر امام قنوت زور سے پڑھے تو مقتدی آمین کہے گا، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ میری رائے ہے کہ مقتدی امام کی اتباع کرے گا، لیکن جب امام زور سے قنوت پڑھے تو مقتدی آمین کہے گا۔

مشہور قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک ''قنوت نازلہ'' نہیں ہے (۱)۔

فجر کی نماز میں اگر امام قنوت پڑھے تو حنابلہ مقتدی کو آمین کہنے کی اجازت دیتے ہیں اور ان کے ساتھ اس سلسلے میں مالکیہ میں سے ابن فرحون ہیں (۲) لیکن حنفیہ کا مسلک ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنے والے امام کے پیچھے مقتدی خاموش رہے (۳) اگر امام فجر میں قنوت نہیں پڑھ رہا ہو تو شافعیہ کی رائے ہے کہ مقتدی خود پڑھ لے، بشرطیکہ امام کی متابعت میں کوئی خلل نہ ہو (۴)۔

دوم: نماز کے باہر آمین کہنا

خطیب کی دعا پر آمین کہنا:

۱۶ - خطیب کی دعا پر آمین کہنا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ''سراً'' کہا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ''اونچی آواز'' سے نہیں کہا جائے گا۔

(۱) الشروانی علی التحفۃ ۲/ ۶۸-۶۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۵۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، ابن عابدین ۱/ ۴۵۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۱، نازلہ کا معنی سخت حادثہ ہے جیسے طاعون (ابن عابدین ۱/ ۴۵۱ بحوالہ صحاح)۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۶۲، الحطاب ۱/ ۵۳۹ طبع النجاح، العدوی علی خلیل ۱/ ۲۸۴، اور دیکھئے: گذشتہ فقرہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، الہدایہ ۱/ ۶۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۵۔

اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ''زبان'' سے اور ''زور'' سے آمین نہیں کہا جائے گا بلکہ دل ہی دل میں کہا جائے گا (۱)۔

امام کے یہ کہنے کے بعد کہ ''قبول ہونے کے یقین کے ساتھ دعا کرو'' مکبرین کے چبوترہ پر ایک ''جماعت'' آمین آمین کا جوشور مچاتی ہے مالکیہ اسے حرام اور بدعت محرمہ کہتے ہیں (۲)۔

استسقاء کی دعا میں آمین کہنا:

۱۷ - جب امام بلند آواز سے استسقاء کی دعا کررہا ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مقتدی کے لئے آمین کہنا مستحب ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، حنفیہ اس سلسلے میں ان کے مخالف نہیں۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ امام اور مقتدی دعا کریں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ سب کی دعا کے فوراً بعد امام مقتدیوں کی طرف رخ کرے اور دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں (۳)۔

نماز کے بعد دعا پر آمین کہنا:

۱۸ - ہمارے علم میں بعض مالکیہ کے سوا کوئی بھی نماز کے بعد امام کی دعا پر آمین کہنے کا قائل نہیں ہے، جواز کے قائلین میں ابن عرفہ ہیں، ابن عرفہ نے اس کی کراہیت میں کسی قسم کے اختلاف کا انکار کیا ہے، علامہ فقیہ ابو مہدی غبرینی نے (ایک سوال کے) اپنے جواب میں یہ لکھا ہے: ''نماز کے بعد دعا کرنے کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں آئی ہے، جیسا کہ آج اجتماعی شکل میں دعا کرنے کی عادت بن گئی ہے، بلکہ شریعت میں فی الجملہ اس کی ترغیب آئی ہے'' پھر علامہ موصوف نے بہت سے دلائل لکھے ہیں اور فرمایا ہے کہ: ''ان سب کا حاصل یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے جماعات کی مسجدوں میں جو جامع مسجد ہیں، اور قبائل کی مسجدوں میں بھی جو شہر کے اطراف کی اور سرائے کی مساجد ہیں، اماموں کا یہ عمل یعنی نمازوں سے فراغت کے بعد بلند آواز سے موجودہ متعارف طریقہ سے دعا کرنا، اس میں حاضرین کو شریک کرنا اور سننے والوں کا آمین کہنا، ہاتھوں کو اٹھانا، اور پھیلانا اور گریہ وزاری کرنا کسی اختلاف ونزاع کے بغیر جاری ہے''۔

حضرت امام مالک اور ان کے علاوہ مالکی حضرات کی ایک جماعت اس کو مکروہ سمجھتی ہے، کیونکہ اس سے امام کے دل میں اپنی عظمت اور بڑائی کا خیال پیدا ہوگا، جولوگ نماز کے بعد دعا کے قائل ہیں وہ مستحب سمجھتے ہیں کہ سراً دعا کی جائے، اس میں اور بھی تفصیلات ہیں (۱) (دیکھئے: ''دعا'')۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۰۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۹۰، الفروع ۱/ ۵۶۸، اعانۃ الطالبین ۲/ ۸۷ طبع الحلبی، ابن عابدین ۱/ ۵۵۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۰ طبع دار المعارف۔

(۳) شرح الروض ۱/ ۲۹۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۸۱۹، الشرح الکبیر والمغنی ۲/ ۲۹۵، الطحطاوی علی المراقی رص ۳۰۱، الخرشی ۲/ ۱۵، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ الصعیدی ۱/ ۳۱۱ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) الرہونی ۱/ ۳۱۱، الفروق ۴/ ۳۰۰ طبع دار المعرفہ لبنان، الروضہ ۱/ ۲۶۸، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۸۴ طبع المنار۔

آنیۃ

اول: تعریف:

۱- "آنیۃ" اِناء کی جمع ہے، اِناء کا معنی ہے برتن، اور اس سے مراد ایسا ظرف ہے جو کسی چیز کو اپنے اندر سمیٹ سکے، آنیۃ کی جمع اَوان ہے(۱)، اس کے قریب المعنی الفاظ "ظرف" اور "ماعون" ہیں۔

اس لفظ کو جب فقہاء استعمال کرتے ہیں تو وہ لغوی معنی سے خارج نہیں ہوتا۔

دوم: استعمال کے اعتبار سے برتنوں کے احکام:

(الف) میٹریل کے لحاظ سے:

۲- میٹریل کے اعتبار سے برتن کی کئی قسمیں ہیں: سونے چاندی کے برتن، وہ برتن جس پر چاندی مڑھی گئی ہو، سونے چاندی کا پانی چڑھایا ہوا برتن، وہ عمدہ برتن جن کا میٹریل بہت قیمتی ہے یا جس کی کاریگری عمدہ ہے، چمڑے کے برتن، ہڈی کے برتن، اوران کے علاوہ دوسری چیزوں کے برتن۔

پہلی قسم: سونے چاندی کے برتن:

۳- یہ قسم بذات خود ممنوع ہے، سونے اور چاندی کا استعمال ائمہ

(۱) القاموس المحیط (أني)۔

اربعہ کے مسلک میں حرام ہے(۱) اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: **"لاتشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافهما، فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة"**(۲) (سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیو، اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ، اس لئے کہ یہ دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور آخرت میں تمہارے لئے ہیں)، حضور علیہ السلام نے چاندی کے برتن میں پینے سے منع کرتے ہوئے فرمایا: **"من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة"**(۳) (جو شخص چاندی کے برتن میں دنیا میں پئے گا وہ آخرت میں اس میں نہیں پئے گا)، نہی حرمت کی مقتضی ہوتی ہے، ایسے برتنوں میں پینے کے حرام ہونے کی علت (۴) یہ ہے کہ اس سے پینے والوں میں "فخر اور تکبر" پیدا ہوتا ہے، اور غریبوں کا دل ٹوٹتا ہے۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/۸۱ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/۶۴ طبع عیسی الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۲/۲۲۹ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۰ھ، المجموع ۱/۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنیریہ، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۱۵-۱۱۶ طبع اول۔

(۲) حدیث: "لاتشربوا......" کی روایت امام احمد، شیخین اور اصحاب السنن نے حضرت حذیفہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها، ولا تلبسوا الحرير ولا الديباج، فإنه لهم في الدنيا وهو لكم في الآخرة" (سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیو اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ اور ریشمی کپڑے مت پہنو، اس لئے کہ یہ دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور آخرت میں تمہارے لئے ہیں) (الفتح الکبیر ۳/۳۲۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ۔

(۳) حدیث: "من شرب......" کی روایت مسلم نے متعدد سندوں سے کی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں: "فإنه من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة" (کیونکہ جو شخص ان میں دنیا میں پئے گا وہ آخرت میں ان میں نہیں پئے گا) (صحیح مسلم ۳/۱۶۳۶، تحقیق محمد فواد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی)۔

(۴) علت سے مراد یہاں حکمت ہے وہ علت مراد نہیں ہے جو اصولیین کے نزدیک معروف ہے۔

ممانعت اگر چہ کھانے اور پینے کے متعلق آئی ہے لیکن اس کی علت سونے چاندی کے برتن کے ہر طرح استعمال اور اس سے طہارت لینے میں بھی موجود ہے۔

جب غیر عبادت میں یہ ممنوع ہے تو عبادت میں بدرجہ اولی ممنوع ہوگی، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے (۱)۔

اگر سونے چاندی کے برتن سے وضو یا غسل کر لے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اور اکثر حنابلہ کے نزدیک طہارت درست ہوگی، اس لئے کہ طہارت اور پانی کا کوئی تعلق سونے چاندی سے نہیں ہے، جیسے غصب کی ہوئی زمین میں طہارت درست ہوتی ہے اسی طرح ان برتنوں سے طہارت درست ہوگی۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ طہارت درست نہ ہوگی، اس لئے کہ عبادت کے اندر حرام فعل کا ارتکاب کیا گیا ہے، تو یہ ایسے ہی درست نہ ہوگی جیسے غصب کی ہوئی زمین میں نماز درست نہیں ہوتی، (سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال کی) یہ حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے (۲)۔

دوسری قسم: وہ برتن جن پر چاندی مڑھی گئی ہو یا ان کو چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو (۳):

۴- فقہاء مذاہب کی آراء اس میں مختلف ہیں کہ اس برتن کے استعمال کا کیا حکم ہے جس پر چاندی چڑھائی گئی ہو یا اس پر چاندی سے کام کیا گیا ہو یا چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور یہی ایک روایت امام محمد کی ہے، اور امام شافعی کی بھی ایک روایت ہے، نیز بعض حنابلہ کا قول ہے کہ ایسے برتن کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ استعمال کرنے والا چاندی کی جگہ سے بچے (یعنی چاندی والا حصہ اس کے منہ سے نہ لگے)، اکثر حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی تھوڑی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے۔

چاندی چڑھائے ہوئے برتن کے سلسلہ میں مالکیہ کی دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ ممنوع ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ جائز ہے، بعض لوگ جواز کو ترجیح دیتے ہیں۔

اور جڑے ہوئے برتن کو سونے یا چاندی سے باندھنا ان حضرات کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس برتن کو سونے سے جوڑا گیا ہو اس کا استعمال جائز نہیں ہے، خواہ سونے کا استعمال تھوڑا ہو یا زیادہ، اور خواہ بضرورت ہو یا بلاضرورت، بعض لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ سونے سے جڑا ہوا برتن چاندی سے جڑے ہوئے برتن کی طرح ہے، اگر بڑا ہے اور زینت کے لئے نہیں ہے تو استعمال جائز ہے، اور اگر زینت کے لئے ہے تو حرام ہے اگر چہ چھوٹا ہو، چھوٹے اور بڑے ہونے کا مدار عرف پر ہے (۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ سونے اور چاندی سے جڑے ہوئے برتن میں اگر مقدار زیادہ ہے تو ہر حال میں حرام ہے، خواہ سونا ہو یا چاندی، ضرورت سے ہو یا بلاضرورت، ابوبکر کا قول یہ ہے کہ چاندی اور سونا

---

(۱) المجموع ۱/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، الاقناع للخطیب مع حاشیۃ البجیرمی ۱/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) چاندی کا پانی یا چاندی کا ورق جس پر چڑھایا گیا ہو، اس کو منقش، مزین اور مزوق بھی کہا جاتا ہے (ابن عابدین بحوالہ القاموس ۵/ ۲۱۸ طبع اول) اور دروازہ کو اس وقت "مضبب" کہا جاتا ہے جبکہ ضبہ سے باندھا گیا ہو، ضبہ وہ چوڑا لوہا ہے جس کو دروازہ میں لگایا جاتا ہے چاندی سے جب دانت کو باندھا

= جاتا ہے تو اس وقت " ضبب أسنانه بالفضة " بولتے ہیں (ابن عابدین ۵/ ۲۱۹ بحوالہ المغرب، تھوڑے تصرف کے ساتھ)۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، اس میں تفصیلات اور متعدد اقوال ہیں۔

تھوڑا ہوتو جائز ہے، اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ سونے کا استعمال درست نہیں ہے لیکن ''ضرورت'' ہوتو درست ہے، اور تھوڑی چاندی کا استعمال جائز ہے، قاضی نے کہا کہ تھوڑی چاندی ہر حال میں جائز ہے خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو، ابو الخطاب کہتے ہیں کہ تھوڑی چاندی کا بھی استعمال بوقت حاجت ہی درست ہے۔

جس جگہ چاندی لگی ہو اس جگہ کو استعمال کرنا حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، تاکہ چاندی کو استعمال کرنے والا قرار نہ پائے (۱)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ چاندی چڑھا ہوا یا چاندی سے جڑا ہوا برتن استعمال کرنا مکروہ ہے، امام محمد کی بھی دوسری روایت یہی ہے، امام ابو حنیفہ اور ان کے موافقین کی دلیل کہ سونا اور چاندی میں سے ہر ایک برتن کے تابع ہے، اور تابع کا اعتبار نہیں، جیسے جبہ میں ریشم کا گوٹ لگا ہو، یا کپڑے میں ریشم کا نقش ہو، یا نگینہ کی کیل سونے کی ہوتو (تابع ہونے کی وجہ سے) جائز ہیں (۲)۔

اور حاجت کی بنا پر جو لوگ تھوڑی چاندی کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ " إن قدح النبي ﷺ انکسر، فاتخذ مکان الشعب سلسلة من فضة " (۳) (نبی ﷺ کا پیالہ ٹوٹ گیا تو اس میں آپ ﷺ نے چاندی کا تار لگا دیا)، اور یہ کہ ضرورت اس کی داعی ہوتی ہے، اور اس میں نہ اسراف ہے اور نہ تفاخر، لہذا ایا نبے سے جوڑنے کی طرح ہے۔

سلف میں سے جو لوگ چاندی سے جوڑنے کے جواز کے قائل ہیں ان میں حضرت عمر بن عبد العزیز، سعید بن جبیر، طاؤس، ابو ثور، ابن المنذر، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۱)۔

تیسری قسم: وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی یا پتر چڑھایا گیا ہو:

۵ - حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ وہ برتن جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو (۲) اس کا استعمال جائز ہے، لیکن حنفیہ یہ قید لگاتے ہیں کہ سونے چاندی کا پانی اس طرح چڑھایا گیا ہو کہ اس کو برتن سے الگ کرنا ممکن نہ ہو (تو جائز ہے)۔

کاسانی کا قول ہے کہ وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو جو برتن سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہوتو اس سے انتفاع میں کوئی حرج نہیں، ایسے برتن میں کھانا پینا وغیرہ بالا جماع جائز ہے (۳)، اور اگر الگ کرنا ممکن ہوتو ایسے برتن میں امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو چاندی چڑھائے ہوئے اور چاندی سے جوڑے ہوئے برتن میں ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ سونے چاندی کا پانی اگر تھوڑا ہوتو استعمال جائز ہے (۴)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ برتن جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو یا جس میں سونا چاندی بھری گئی ہو، یا جس میں سونے چاندی کا تار ہو وہ خالص سونے چاندی کی طرح ہیں (۵)۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۳۔
(۳) اس کی روایت بخاری نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۱۶۱ طبع عبد الرحمن محمد) اور شعب کا معنی پھٹنا اور ٹوٹنا۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۱۵۔
(۲) برتن تو تانبا یا لوہا وغیرہ کا ہو لیکن اس پر سونا یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہوتو اس کو مموہ کہتے ہیں (معجم متن اللغۃ)۔
(۳) البدائع ۲/ ۲۹۸۲ طبع اول (مراد حنفیہ کا اجماع ہے)۔
(۴) فتح القدیر ۸/ ۸۲، الحطاب ۱/ ۱۲۹ طبع لیبیا، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۰۳، منتہی الارادات ۱/ ۱۲ طبع قطر۔
(۵) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۔

اگر برتن سونے یا چاندی کا ہو اور اس پر غیر سونا چاندی کا پتر چڑھایا گیا ہوتو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دوقول ہیں، شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اگر سونا چاندی چھپ گئی ہوتو اس کا استعمال جائز ہے کیونکہ تفاخر پیدا ہونے کی علت اب ختم ہوگئی ہے (۱)۔

صاحب مجموع نے یہی بات لکھی ہے، لیکن اذرعی نے نقل کیا ہے کہ صاحب البیان نے اپنی زوائد میں اس برتن کے استعمال کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے جس میں نفاست کاریگری کی وجہ سے ہو، اور یہ کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ جائز ہے (۱)۔

چوتھی قسم: سونے چاندی کے ماسوا دوسرے عمدہ برتنوں کا حکم:

۶ - سونے چاندی کے علاوہ جو برتن ہوں گے ان کی عمدگی اور نفاست یا تو میٹریل کی وجہ سے ہوگی یا کاریگری کے سبب ہوگی۔

الف - میٹریل کی وجہ سے اعلیٰ قسم کا برتن:

۷ - حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں صراحت ہے، اور شافعیہ اور مالکیہ کا صحیح تر مذہب ہے کہ اعلیٰ قسم کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، جیسے عقیق، یاقوت، زبرجد کے برتن، اس لئے ان چیزوں اور ان جیسی چیزوں کی عمدگی سے ان کے استعمال کا حرام ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اشیاء کی اصل حلت ہے اور یہ حلت پر باقی رہے گی، اور ان کو سونے چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لئے کہ حرمت کا تعلق سونے چاندی سے ہے جن کا استعمال بہ کثرت ہوتا ہے، لہذا حرمت کا حکم ان سے تجاوز نہیں کرے گا۔

بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اعلیٰ قسم کے برتنوں کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن یہ بہت ہی ضعیف قول ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ب - وہ برتن جن کی نفاست کاریگری کی وجہ سے ہو:

۸ - وہ برتن جن میں نفاست کاریگری کی وجہ سے ہو، جیسے نقاشی والے شیشے وغیرہ، ان کا استعمال بلا اختلاف حرام نہیں ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۹، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۰۳۔

پانچویں قسم: چمڑے کے برتن:

۹ - مذاہب اربعہ کے فقہاء کا قول ہے کہ دباغت سے پہلے ہر مردار کا چمڑا ناپاک ہے، اور رہا دباغت کے بعد تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشہور یہی ہے کہ وہ بھی نجس ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "أيما إهاب دُبغ فقد طهُر" (۲) (جس کچے چمڑے کو دباغت دی جائے گی وہ پاک ہوجائے گا) اس سے مراد طہارت لغوی یعنی نظافت ہے شرعی طہارت نہیں ہے، نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ نہ ایسے چمڑے کے ساتھ نماز پڑھی جاسکتی ہے اور نہ ایسے چمڑے پر۔

مالکیہ اور حنابلہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ دباغت کے ذریعہ چمڑا شرعی طور پر پاک ہوجاتا ہے، اس کے ساتھ نماز پڑھی جائے گی اور اس چمڑے پر بھی۔

نجاست کا قول حضرت عمرؓ اور ان کے صاحبزادے عبد اللہ، عمرانؓ بن حصین اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ مردار کے چمڑوں میں

(۱) فتح القدیر ۸/ ۸۴، الشرح الصغیر ۱/ ۶۴ طبع دار المعارف، المجموع ۱/ ۲۵۳، المغنی ۱/ ۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "أيما إهاب ...." کی روایت احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۳۹ طبع اول التجاریہ) اور اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے بھی ان سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" (جس کچے چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجائے گا) (الفتح الکبیر ۱/ ۱۰۶)۔

سے وہی چمڑا پاک ہوگا جو زندگی کی حالت میں پاک تھا۔

حضرت عطاء، حسن، شعبی نخعی، قتادہ، یحییٰ الانصاری اور سعید بن جبیر وغیرہم سے ایسا ہی منقول ہے۔

شافعیہ کا مسلک ہے کہ جب کوئی حیوان ماکول اللحم ذبح کیا جائے تو ذبح کی وجہ سے اس کے اجزاء میں سے کوئی جزء ناپاک نہیں ہوگا اور اس کے چمڑے سے انتفاع جائز ہوگا، اور جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اگر اسے ذبح کردیا جائے تو وہ ذبح کی وجہ سے نجس ہوجائے گا جیسا کہ موت کی وجہ سے وہ نجس ہوجاتا ہے، لہٰذا نہ تو اس کا چمڑا پاک ہوگا اور نہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جز پاک ہوگا۔

ہر وہ جانور جو موت کی وجہ سے نجس ہوگیا ہو دباغت سے اس کا چمڑا پاک ہوجائے گا، سوائے کتا اور خنزیر کے، کیونکہ حضورؐ کا ارشاد ہے: ''أیما إھاب دُبِغَ فقد طَھُر'' (۱) (جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے گی وہ پاک ہوجائے گا)، پاک اس لئے بھی ہوگا کہ دباغت چمڑے کو خراب ہونے سے محفوظ رکھتی ہے اور اس کو انتفاع کے لائق بناتی ہے جیسے زندہ رہنا، نیز جس طرح ''زندگی'' چمڑے سے نجاست کو دور کرتی ہے ایسے ہی دباغت بھی دور کرتی ہے، البتہ کتا، خنزیر، اور ان دونوں سے جو جانور پیدا ہوں ان کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر اور آدمی، اگرچہ کافر ہو، ان دونوں کے علاوہ ہر مردار کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، خواہ دباغت حقیقی ہو، جیسے ببول کی پتی اور انار کے چھلکے اور شب (پھٹکری) یا دباغت حکمی ہو، جیسے مٹی لگانا، دھوپ میں ڈالنا اور ہوا میں رکھنا، لہٰذا نماز اس کے ساتھ اور اس پر دونوں طرح جائز ہے اور اس سے وضو کرنا بھی جائز ہے۔

خنزیر کا چمڑا دباغت سے اس لئے پاک نہیں ہوتا ہے کہ وہ نجس العین

(۱) حدیث: ''أیما إھاب ...'' کی تخریج پہلے گذر چکی۔

ہے، اور آدمی کا چمڑا آدمی کے محترم ہونے کی وجہ سے دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتا تاکہ اس کی کرامت کا تحفظ ہوسکے، اور اگر اس کی پاکی کا فی الجملہ حکم بھی دیا جائے جب بھی اس کا استعمال جائز نہ ہوگا، جیسے کہ آدمی کے دوسرے اجزاء کا استعمال جائز نہیں ہے (۱)۔

چھٹی قسم: ہڈیوں سے بنے ہوئے برتن:

۱۰ - ذبح شدہ ماکول اللحم جانور کی ہڈی سے بنے ہوئے برتن کا استعمال بالاجماع جائز ہے، اگر برتن غیر ماکول اللحم جانور کی ہڈی سے بنے ہوں تو حنفیہ کے نزدیک وہ پاک ہیں، بشرطیکہ جانور ذبح کیا گیا ہو، کیونکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سینگ، ناخن اور ہڈی پاک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ السلام ہاتھی کے دانت کا کنگھا استعمال فرماتے تھے (۲)، اگر وہ پاک نہ ہوتا تو حضور علیہ السلام اس کو استعمال نہ فرماتے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہاتھی کی ہڈی سے برتن بنانا جائز ہے، شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے، اور یہی رائے ابن تیمیہ کی ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ہڈی، دانت، سینگ اور کھر، بال اور اون کی طرح ہیں، ان میں نہ حس پائی جاتی ہے اور نہ تکلیف، نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا ہے: ''إنما حرم من المیتۃ أکلھا'' (۳) (مردار کا صرف کھانا حرام ہے)، اور حضور اکرم علیہ السلام کا یہ ارشاد مردار کی جو چیز حرام ہے اس کو محدود کردیتا ہے، لہٰذا اس کے ماسوا تمام چیزیں حلت پر رہیں گی۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱، المغنی ۱/ ۵۵، المجموع ۱/ ۲۱۵، ۲۴۵، مراقی الفلاح مع حاشیہ الطحطاوی ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۲) حدیث: ''کان یمتشط......'' کی روایت بیہقی نے اپنی سنن کی کتاب الطہارہ میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۱/ ۱۱۹-۱۲۰)۔

(۳) حدیث: ''إنما حرم من المیتۃ أکلھا'' صحیحین میں متعدد طرق سے آئی ہے، ایک روایت امام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے ذیل کے

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی ان کا مذہب ہے۔

۱۱ - اگر غیر مذبوح جانور کی ہڈی ہو، جانور خواہ ماکول اللحم ہو یا نہ ہو، تو حنفیہ اور ان کے موافقین اپنے مسلک کے مطابق اس کی طہارت کے قائل ہیں بشرطیکہ اس میں چکنائی نہ ہو، لہذا جب تک اس سے چکنائی دور نہ کردی جائے وہ پاک نہ ہوگی۔ شافعیہ، اکثر مالکیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ ہڈی اس صورت میں ناپاک رہے گی اور کسی حال میں پاک نہ ہوگی (۱)۔

فقہاء کا اجماع ہے کہ خنزیر کی ہڈی کا استعمال کرنا حرام ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، اور آدمی کی ہڈی کا استعمال کرنا بھی جائز نہیں، اگرچہ کافر ہو، اس لئے کہ وہ مکرم ہے۔

۱۲ - امام محمد بن الحسن کے نزدیک ہاتھی کا وہی حکم ہے جو خنزیر کا ہے، کیونکہ ہاتھی ان کے نزدیک نجس العین ہے (۲)۔ شافعیہ کے نزدیک کتے کا وہی حکم ہے جو خنزیر کا ہے، عطاء، طاؤس، حسن اور عمر بن عبدالعزیز ہاتھی کی ہڈی کو مکروہ سمجھتے ہیں (۳)، محمد بن سیرین اور ابن جریر وغیرہ نے ہاتھی کی ہڈی کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ ابوداؤد نے اپنی سند سے حضرت ثوبانؓ کے واسطہ سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ اشترى لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج" (۴) (نبی ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کے لئے پٹھے کا ہار اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خرید ے تھے)۔

اور نجاست کے قائلین کا استدلال اللہ تعالی کے ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (۱) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) سے ہے، اور ہڈی بھی مردار جانور کا ایک حصہ ہے، لہذا حرام ہوگی، اور ہاتھی کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس لئے کہ وہ نجس ہے، خواہ مذبوح ہو یا غیر مذبوح۔

اور بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ ہاتھی کی ہڈی کا استعمال مکروہ ہے اور یہ قول ضعیف ہے۔

امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ہاتھی ذبح کردیا جائے تو اس کی ہڈی پاک ہے ورنہ نجس (۲)۔

ساتویں قسم: دیگر قسم کے برتن:

۱۳ - جس قسم کے برتنوں کا ذکر سابق میں نہیں آیا ہے ان کا استعمال مباح ہے، چاہے وہ قیمتی ہوں جیسے لکڑی اور مٹی کی بعض قسمیں، اور جیسے یاقوت، عقیق اور پیتل، یا کم قیمت ہوں جیسے عام استعمال کے برتن (۳)، مگر بعض برتن کا ان میں نبیذ ڈالنے کے اعتبار سے خاص حکم ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے اولاً دباء، حنتم، نقیر اور مزفت (۴) نامی

= الفاظ میں نقل کی ہے: "إنما حرم أكلها" (یقیناً اس کا کھانا حرام ہے) اس میں ایک واقعہ کا ذکر ہے اور اس کی روایت دارقطنی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إنما حرم من الميتة أكلها" (تلخیص الحبیر ۱/ ۴۶-۴۸ طبع المطبعۃ الفنیۃ المتحدہ، سنن الدارقطنی ۱/ ۴۱-۴۲)۔

(۱) شرح الروض ۱/ ۱۰۔

(۲) مراقی الفلاح/ ۸۹۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۶۰۔

(۴) اس کی روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اس میں ایک طویل واقعہ کا ذکر ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: یا ثوبان،

= اشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج" (اے ثوبان! فاطمہ کے لئے پٹھے کا ہار اور ہاتھی کے دو کنگن خرید دو)، اس کی سند میں دو راوی مجہول ہیں (سنن ابی داؤد ۴/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع التجاریہ طبع دوم، نیز دیکھئے: نصب الرایہ ۱/ ۱۱۹ طبع اول)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز ۱/ ۶۲، المجموع ۱۰/ ۲۵۳، المغنی ۱/ ۵۔

(۳) الہدایہ ۸/ ۸۲، ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۴) دبا: سوکھا ہوا کدو ہے اس کے اندر کا مغز نکال کر چھلکے کا برتن بناتے تھے، اس سے اس لئے ممانعت کی گئی ہے کہ اس میں نشہ جلد پیدا ہوتا تھا۔ نقیر: فعیل کے وزن پر ہے کھجور کے تنا کو کھوکھلا کردیتے تھے اور اس طرح اس کو برتن بنالیتے

برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کردیا تھا (۱)، پھر حضور ﷺ نے اس ممانعت کو منسوخ کردیا اورفرمایا: " كنت نهيتكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم ، فاشربوا في كل وعاء غير ألاّ تشربوا مسكرا" (۲) (میں نے تم کو چمڑے کے علاوہ دوسرے برتنوں میں نبیذ بنا کر پینے سے منع کردیا تھا، اب تم ہر برتن میں نبیذ بنا کر پی سکتے ہو، ہاں! جس چیز میں نشہ ہواس کومت پیا)۔

جمہور اہل علم ان برتنوں کے استعمال کے جواز کے قائل ہیں، البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اس میں جو چیز ہے وہ شراب نہ بننے پائے، اس بنا پر کہ ان برتنوں کی خاصیت یہ ہے کہ ان میں جو چیز رکھی جائے وہ جلدی شراب بن جاتی ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کو

= تھے، اوراس میں نبیذ بناتے تھے۔ مزفت: وہ برتن ہے جس پر زفت لگایا گیا ہو، زفت ایک طرح کا تارکول ہے۔ حنتم: سبز روغن شدہ گھڑا ہے، اس میں باہر سے مدینہ میں شراب آتی تھی، پھر اس کے مفہوم میں وسعت دیدی گئی اور مٹی کے برتن کو حنتم کہا جانے لگا، اس کا واحد حنتمۃ ہے، ان تمام برتنوں میں جلد نشہ پیدا ہوتا تھا (اس لئے ان میں نبیذ بنانے سے منع کردیا گیا) (نیل الاوطار ۸/ ۱۸۹ اوراس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن الانتباذ......" متعدد طرق سے مروی ہے، ایک روایت امام مسلم نے ثمامہ بن حزن القشیری کے واسطے سے نقل کی ہے، راوی کا بیان ہے کہ: "لقيت عائشة فسألتها عن النبيذ فحدثتني: أن وفد عبد القيس قدموا على النبي ﷺ فسألوه عن النبيذ، فنهاهم أن ينتبذوا في الدباء والنقير والمزفت والحنتم" (میں حضرت عائشہ سے ملا، اوران سے نبیذ کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ قبیلہ عبد القیس کا وفد حضور ﷺ کی خدمت میں آیا اوراس نے نبیذ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان کو دباء، نقیر، مزفت اور حنتم میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا) (جامع الاصول ۵/ ۱۴۶ - ۱۴۷ طبع الملاح)۔

(۲) حدیث: "كنت نهيتكم عن الأشربة..." کی روایت امام مسلم نے حضرت بریدہ سے مرفوعا کی ہے (فیض القدیر ۵/ ۵۴ طبع اول)۔

مکروہ سمجھتے ہیں۔

خطابی کے حوالہ سے شوکانی نے نقل کیا ہے کہ بعض صحابہ کرام اور فقہاء کے نزدیک ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت منسوخ نہیں ہے، انہی میں سے حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، امام مالک، امام احمد اوراسحاق ہیں (۱)۔

ب- غیر مسلموں کے برتن:

اہل کتاب کے برتن:

۱۴ - اہل کتاب کے برتن کا استعمال جائز ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول ہے، لیکن جب پاک نہ ہونے کا یقین ہو تو جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ آدمی اور ماکول اللحم جانوروں کا جوٹھا پاک ہے، اس لئے کہ جوٹھے میں تھوک مل جاتا ہے اور تھوک پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے جوٹھا پاک ہے، جنبی، حائضہ اور کافر کا بھی یہی حکم ہے (۲)، اور جب کافر کا جوٹھا پاک ہے تو اس کے برتن کا استعمال بدرجہ اولی جائز ہوگا، دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے قبیلہ ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا تھا (۳) حالانکہ وہ لوگ مشرک تھے، اگر مشرکین نجس العین ہوتے تو حضور ﷺ ایسا نہیں کرتے، یہ روایت قرآن کی اس آیت کے معارض نہیں ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" (۴) (بیشک

---

(۱) (نیل الاوطار ۸/ ۱۸۴ طبع العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۵۷، الحطاب ۱/ ۱۲۲، المغنی ۱/ ۶۸۔

(۳) "خبر نزول وفد ثقيف في المسجد" کی روایت امام احمد (۴/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد، عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ، طحاوی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، نیز طبرانی نے کی ہے (عمدۃ القاری ۳/ ۲۷۳ طبع المنیریہ، اماني الأحبار ۱/ ۱۸-۱۹ طبع سہارنفور الہند، ابن ماجہ ۱/ ۵۵۹ طبع عیسی الحلبی)۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

مشرکین نجس ہیں)، کیونکہ وہاں نجاست اعتقادی مراد ہے(۱)، اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال بدرجۂ اولی درست ہوگا بقر آن شریف میں ہے: "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ"(۲) (اور جولوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے)، نیز حضرت عبد اللہ بن مغفل کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "دُلّيَ جراب من شحم يوم خيبر، فالتزمته وقلت: والله لا أعطي اليوم أحداً من هذا شيئاً، فالتفتُ فإذا رسول الله ﷺ يبتسم"(۳) (خیبر کی لڑائی کے موقع پر (قلعہ سے) چربی کی ایک تھیلی گرائی گئی، میں نے اس کو بدن سے چمٹا لیا اور کہا کہ اس میں سے میں کسی کو نہیں دوں گا، میں پھرا تو اچانک میں نے دیکھا حضور ﷺ مسکرا رہے ہیں)، حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ أضافه يهودي بخبز شعير وإهالة سنخة"(۴) (ایک یہودی نے حضور ﷺ کو جو کی روٹی اور بودار چربی پیش کی)، یہ بھی منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نصرانی عورت کے گھڑے سے وضو فرمایا(۱)۔

مالکیہ میں سے قرافی نے "الفروق" میں لکھا ہے کہ اہل کتاب اور وہ مسلمان جو نماز نہیں پڑھتے، استنجاء نہیں کرتے اور نجاستوں سے اجتناب نہیں کرتے، جو بھی کھانا وغیرہ تیار کریں وہ پاک سمجھا جائے گا، اگر چہ وہ اکثر ناپاک رہتے ہوں(۲)۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اہل کتاب کے برتن کا استعمال کرنا مکروہ ہے، اگر اس کی پاکی کا یقین ہوجائے تو مکروہ نہیں ہے، اس کو دیندار اور غیر دیندار سبھی لوگ استعمال کر سکتے ہیں، دلیل حضرت ابوثعلبہ خشنی کی روایت ہے، ابوثعلبہ خشنی کا بیان ہے کہ میں نے کہا: "يا رسول الله! إنا بأرض أهل كتاب، أنأكل في آنيتهم؟ فقال: لا تأكلوا في آنيتهم إلا إن لم تجدوا عنها بداً، فاغسلوها بالماء، ثم كلوا فيها"(۳) (اے اللہ کے رسول! ہم لوگ اہل کتاب کی سرزمین میں جاتے ہیں، کیا ہم لوگ ان کے برتنوں میں کھائیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ ان کے برتنوں میں مت کھاؤ، اگر کوئی چارہ نہ ہو تو پہلے پانی سے دھوؤ، پھر اس میں کھاؤ)، "نہی" کا کم سے کم حکم یہ ہے کہ کراہت آئے گی (لہذا مکروہ ہے)، مکروہ اس لئے بھی ہے کہ اہل کتاب نجاستوں سے اجتناب نہیں کرتے، البتہ شافعیہ کی رائے ہے کہ اہل کتاب کے جو برتن پانی کے لئے استعمال کئے گئے ہوں ان میں کراہت کم ہوگی(۴)۔

---

(۱) العنایہ مع فتح القدیر ۱/ ۵۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) اس کی روایت مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أصبت جراباً من شحم يوم خيبر، قال: فالتزمته، فقلت: لا أعطي اليوم أحداً من هذا شيئاً، قال: فالتفتُ فإذا رسول الله ﷺ متبسماً (خیبر کی لڑائی کے موقع پر چربی کا ایک گھڑا مجھے ملا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کو بدن سے چمٹا لیا اور میں نے کہا آج میں اس میں سے کسی کو نہیں دوں گا، میں پھرا تو اچانک میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ مسکرا رہے ہیں) (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۹۳)۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أضافه يهودي....." کی روایت امام احمد نے متعدد روایتوں میں اپنی سند سے قتادہ عن انسؓ کے واسطے سے کی ہے کہ "ایک یہودی نے حضور ﷺ کو جو کی روٹی اور بودار چربی کی دعوت دی، تو آپ ﷺ نے اسے قبول فرمایا" (مسند احمد ۳/ ۲۱۰-۲۱۱) اور اس کی اصل بخاری میں موجود ہے (فتح الباری ۴/ ۳۰۲)

اہالہ ہمزہ کے زیر اور ہاء کے سکون کے ساتھ، کا معنی ہے پگھلائی ہوئی چربی اور ایک قول ہے کہ ہر جامد چکنائی اور ایک قول ہے کہ وہ تیل جو بطور سالن استعمال کیا جائے اور سنخہ کا معنی ہے بدبودار (فتح الباری ۵/ ۱۰۵)۔

---

(۱) حدیث: "توضأ عمر من جرة نصرانية" کی روایت شافعی اور بیہقی نے سند صحیح کے ساتھ کی ہے (المجموع ۱/ ۳۰۰ طبع المکتبۃ العالمیہ)۔

(۲) الحطاب ۱/ ۱۲۲۔

(۳) حدیث: "لا تأكلوا في آنيتهم....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۱/ ۲۶۳-۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح ۱/ ۶۸۔

مشرکین کے برتن:

۱۵- فقہاء کے جو اقوال سابق میں مذکور ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور بعض حنابلہ کے نزدیک غیر اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کا وہی حکم ہے جو اہل کتاب کے برتنوں کا ہے۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس برتن کو غیر اہل کتاب کفار نے استعمال کیا ہو اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کا برتن ان کے "کھانے" سے خالی نہیں ہوگا اور ان کا ذبیحہ مردار ہوتا ہے، اس لئے ان کا برتن ناپاک ہوتا ہے (۱)۔

سوم: سونے چاندی کے برتن رکھنے کا حکم:

۱۶- سونے چاندی کے برتن رکھنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے اور شافعیہ کا صحیح مذہب ہے کہ سونے چاندی کا برتن رکھنا جائز ہے، کیونکہ ان کو بیچنا جائز ہے۔ نیز بیچنے کے بعد اگر ٹوٹ پھوٹ ہوجائے تو وہ عیب شمار کیا جاتا ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب، مالکیہ کا دوسرا قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ سونے چاندی کا برتن رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ جس چیز کا استعمال مطلقاً حرام ہو اس کو استعمال کی ہیئت پر رکھنا (بھی) حرام ہے (۳)۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۸-۶۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۳، الحطاب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ابن عابدین ۵/ ۲۱۸۔

چہارم: سونے اور چاندی کے برتنوں کو ضائع کرنے کا حکم:

۱۷- جو لوگ سونے چاندی کے برتن رکھنا جائز سمجھتے ہیں ان کی یہ بھی رائے ہے کہ ان برتنوں کو اگر کوئی شخص ضائع کردے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اور جو لوگ رکھنا جائز نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ برتن ضائع ہوجائیں تو ان کی بناوٹ کا کوئی ضمان نہ ہوگا، اگرچہ بناوٹ کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ رکھا گیا ہو، عین (نفس برتن) کا جتنا حصہ ضائع کرے گا اس کے ضمان پر سبھوں کا اتفاق ہے (۱)۔

پنجم: سونے چاندی کے برتنوں کی زکاۃ:

۱۸- سونے چاندی کے برتن میں سے ہر ایک جب نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر سال گذر جائے تو زکاۃ واجب ہوگی، تفصیلات "زکاۃ" کے باب میں دیکھئے۔

آیسۃ

دیکھئے: "ایاس"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

آیۃ

تعریف:

۱-لغت میں آیت کے معنی علامت اور عبرت کے ہیں، شریعت میں ''آیت'' سے مراد قرآن کی سورت کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی ابتداء بھی توقیفی ہے اور انتہاء بھی۔

آیت اور سورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ سورت کے لئے ایک خاص نام کا ہونا ضروری ہے، اور سورت تین آیتوں سے کم نہیں ہوتی، ''آیت'' کا کبھی خاص نام ہوتا ہے جیسے آیت الکرسی، اور کبھی نہیں ہوتا، اور ایسی آیتیں زیادہ ہیں (۱)۔

فقہاء آیت کو کبھی لغوی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں، یعنی آیات کا اطلاق قدرتی حادثات جیسے زلزلے، آندھیاں، سورج گرہن اور چاند گرہن وغیرہ پر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- یہ تو متفق علیہ ہے کہ آیت قرآن کریم کا جزء ہے، اب یہ بحث ہے کہ قرآن کریم کے احکام اس پر جاری ہوں گے یا نہیں؟ مثلاً کسی تختی پر اگر کوئی آیت لکھی ہو تو کیا بے وضو شخص کو اسے چھونا جائز ہوگا یا نہیں؟ بعض فقہاء اس وجہ سے ناجائز کہتے ہیں کہ اس تختی پر قرآن کی آیت لکھی ہوتی ہے، اور بعض فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، کیونکہ وہ

(۱) لسان العرب (آی ی)، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۰۵ طبع لاہیاط۔

مصحف کے مشابہ نہیں ہے (۱)۔

فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ نماز کے اندر ایک آیت کی قرأت کافی ہے یا نہیں، اس تفصیل کے مطابق جو فقہاء نے ذکر کی ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- **طہارت:** فقہاء پاکی کے بیان میں یہ بحث کرتے ہیں کہ بے وضو شخص کے لئے کیا چیزیں حرام ہیں، چنانچہ کسی تختی پر قرآن کی ایک آیت یا چند آیتیں لکھی ہوں تو بے وضو شخص کے لئے اس کا چھونا کیسا ہے؟ اس سے بھی بحث کرتے ہیں۔

نماز: فقہاء امام کے اوصاف اور مستحبات کے بیان میں قرآنی آیت یا آیات کی قرأت کے احکام کا ذکر کرتے ہیں اور تلاوت سے متعلق جو احکام ہیں ان کو بھی بیان کرتے ہیں، مثلاً آیات کو اُلٹا پڑھنا، انگلیوں پر شمار کرنا، رحمت یا عذاب کی آیت پر دعا کرنا، سبحان اللہ کہنا یا اعوذ باللہ کہنا، ایک آیت کو بار بار پڑھنا، درمیان سورت سے چند آیات کا پڑھنا (۲)۔

یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ جمعہ، عیدین، کسوف اور استسقاء کی نماز کے موقع پر خطبہ میں خطیب کا کوئی آیت پڑھنا کیسا ہے؟

جیسا کہ بعض فقہاء صلاۃ کسوف میں یہ بیان کرتے ہیں کہ قدرتی حادثات کے موقع پر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

سجدۂ تلاوت: سجدۂ تلاوت کے بیان میں آیت سجدہ کی تلاوت کے احکام تفصیل سے ذکر کئے جاتے ہیں (۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۱۱۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۴۷-۳۵۴، ۳۵۵۔

(۱) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۔

مختلف مقامات میں آیت کا حکم: نماز کے اوصاف کے بیان میں اور استعاذہ کے ذیل میں آیت کی تلاوت کرنے سے قبل "بسم الله الرحمن الرحیم" کہنے اور "اعوذ بالله من الشیطان الرجیم" پڑھنے کے احکام فقہاء تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

اذکار اور آداب کی کتابوں میں یہ بھی بیان ہے کہ مخصوص حالات میں قرآن کریم کی مخصوص آیات پڑھنا کیسا ہے؟ جیسے سونے سے قبل اور نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھنا، وغیرہ (۱)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۸۔

أب

تعریف:

۱- **أب:** والد کے معنی میں ہے (۱)۔ والد وہ انسان ہے جس کے نطفہ سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہو (۲)۔ "أب" کی متعدد جمع آتی ہیں، فصیح ترین جمع "آباء" ہے مد کے ساتھ۔

شریعت کی اصطلاح میں أب (باپ) وہ مرد ہے کہ بذات خود جس کے نطفہ سے شرعی طریقہ سے، یا اس کے فراش پر (یعنی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی عورت کے بطن سے) دوسرا انسان پیدا ہو۔

رضاعی باپ اس مرد کو کہا جاتا ہے جس کی طرف دودھ پلانے والی عورت کا دودھ منسوب ہو (اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں اس مرد کا اس سے وطی کا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق ہی دودھ کے اترنے کا ذریعہ بنتا ہے)، اور اس عورت نے اپنے شوہر کی اولاد کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی اولاد کو وہ دودھ پلایا ہو، فقہاء اس کی تعبیر "لبن الفحل" سے کرتے ہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- چونکہ باپ اور اولاد ایک چیز کی طرح ہیں اس لئے کہ اولاد (لڑکا

(۱) لسان العرب: مادہ (أبو)۔

(۲) الکلیات ۱/ ۱۵-۱۶ طبع وزارۃ الثقافہ دمشق۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۰۳ طبع ول المنار، مغنی المحتاج ۳/ ۴۱۸ طبع مصطفی الحلبی۔

لڑکی) اپنے باپ ہی کا جز ہوتے ہیں، لہذا باپ کو اولاد کی جان اور مال کے بارے میں بعض خصوصی احکام حاصل ہیں، جن کا ماحصل باہمی تراحم اور ذمہ داری ہے (یعنی ایک دوسرے کے ساتھ شفقت کا معاملہ اور ایک دوسرے کی ذمہ داری)، مثلاً والد کی ذمہ داری ہے کہ اولاد کی نگہداشت کرے، ان پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اولاد کا نفقہ فی الجملہ باپ پر واجب ہے، اولاد کے نفقہ کی تفصیل کے لئے فقہی کتابوں میں نفقہ کے مباحث کا مطالعہ کیا جائے (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی لڑکی کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، ہاں باکرہ (غیر شادی شدہ) اور ثیبہ (شادی شدہ) کے بارے میں ان میں کچھ اختلاف ہے، کسی عورت کا نکاح کرنے میں اس کے باپ کو بیٹے کے علاوہ دوسرے تمام اولیاء پر تقدم حاصل ہے، لہذا جب عورت کے باپ اور بیٹے دونوں موجود ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا نکاح کرنے کے لئے باپ پر بیٹے کو تقدم حاصل ہوگا (۲)، البتہ اس مسئلہ میں حنبلی فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک نکاح کی ولایت میں باپ بیٹے پر مقدم ہوگا۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی نابالغ (صغیر) یا پاگل (مجنون) یا کم عقل (سفیہ) اولاد کے مال پر ولایت کا سب سے زیادہ حق حاصل ہے (۳)، فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر باپ اپنی اولاد کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے باپ پر قصاص واجب نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ باپ ان چھ ورثاء میں سے ایک ہے جو دوسرے وارث کی وجہ سے کسی حال میں میراث سے کامل طور پر محروم نہیں ہوسکتے، وہ چھ ورثاء یہ ہیں: (۱) باپ (۲) ماں (۳) شوہر (۴) بیوی (۵) بیٹا (۶) بیٹی۔ باپ کبھی اصحاب فرائض میں داخل ہونے کی وجہ سے وارث ہوتا ہے، کبھی عصبہ ہونے کی وجہ سے اور کبھی دونوں حیثیتوں سے وارث ہوتا ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- باپ سے متعلق فقہی مسائل بہت سے ہیں، ان کے احکام کی تفصیل کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہ درج ہے، فقہ کے درج ذیل ابواب میں باپ سے متعلق مسائل فقہیہ مذکور ہیں: میراث، عقیقہ، ولایت، ہبہ، وصیت، حق محرمات نکاح، نفقہ، قصاص، امان، شہادت، اقرار۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۴۵ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۰ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۲۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۹ - ۱۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۲ - ۳۸۳، شرح المنتہی ۳/ ۱۷، الہدایہ ۱/ ۱۹۸۔

(۳) المہذب ۱/ ۳۳۵ طبع مصطفی الحلبی، الحر ر ۱/ ۳۴۶، الہدایہ ۱/ ۲۸، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۸ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۶۱، الحرر ۲/ ۱۲۵، المہذب ۲/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الحرر ۱/ ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دارالمعارف، تبیین الحقائق ۶/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول الامیریہ۔

اباحت

تعریف:

۱- لغت میں اباحت حلال کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے "أبحتک الشئ" یعنی میں نے تمہارے لئے فلاں چیز حلال کردی۔ مباح کا استعمال بمقابلہ محظور ہوتا ہے یعنی وہ چیز یا شی جو ممنوع نہ ہو(۱)۔

اصول فقہ کے ماہرین نے اباحت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اباحت مکلف انسانوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالی کا وہ خطاب ہے جس میں بندوں کو کسی کام کا اختیار دیا گیا ہو اور یہ اختیار بطور بدل کے نہ ہو(۲)۔

فقہاء نے اباحت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اباحت کام کرنے والے کو اپنی مرضی کے مطابق کوئی کام کرنے کی اجازت دینے کا نام ہے بشرطیکہ وہ کام اجازت کے دائرہ ہی میں رہ کر ہو(۳)، اباحت کا اطلاق کبھی کبھی ممانعت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، ایسی صورت میں اباحت کے دائرہ میں فرض، واجب اور مستحب بھی آجاتے ہیں(۴)۔

(۱) لسان العرب (بوح) کچھ ترمیم کے ساتھ۔

(۲) مسلم الثبوت وشرحہ فواتح الرحموت ۱/ ۱۱۲ طبع بولاق، الاحکام للآمدی ۱/ ۶۳ طبع صبیح۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۲ طبع اول، کچھ ترمیم کے ساتھ۔

(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۱۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ۔

اباحت سے تعلق رکھنے والے الفاظ:

جواز:

۲- اصول فقہ کے ماہرین میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اباحت اور جواز کے درمیان کیا رشتہ ہے، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ لفظ جائز کا اطلاق پانچ معانی پر ہوتا ہے: ۱۔ مباح، ۲۔ جو چیز شرعاً ممنوع نہ ہو، ۳۔ جو چیز عقلاً محال نہ ہو، ۴۔ جس میں دونوں پہلو برابر ہوں، ۵۔ جس چیز کا حکم مشکوک ہو، مثلاً گدھے کا جھوٹا (۱)، اصول فقہ کے بعض ماہرین نے جائز کو مباح سے عام قرار دیا ہے(۲)، بعض نے جائز اور مباح دونوں کو مساوی قرار دیتے ہوئے جواز کو اباحت کا ہم معنی لفظ بتایا ہے(۳)۔

فقہاء جواز کا استعمال حرام کے مقابلہ میں کرتے ہیں، لہذا ان کے استعمال کے اعتبار سے جائز مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے (۴)، لفظ جواز کا ایک فقہی استعمال صحت کے معنی میں بھی ہوتا ہے، اور صحت کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کام جس میں شریعت کے مطابق ہونے نہ ہونے دونوں کا امکان ہے، وہ شریعت کے مطابق واقع ہوجائے، اس استعمال کے اعتبار سے جواز ایک وضعی حکم ہے، اور دونوں سابقہ استعمالوں کے اعتبار سے جواز حکم تکلیفی ہے۔

حلت:

۳- اباحت میں اختیار رہتا ہے، لیکن حلت شریعت میں اباحت سے

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۳-۱۰۴۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ، التوضیح علی التنقیح ۱/ ۶۹ طبع اول ۱۳۲۲ھ۔

(۳) المستصفی ۱/ ۴۷ طبع الامیریہ ۱۳۲۲ھ۔

(۴) حاشیۃ الجھوری علی ابن قاسم ۱/ ۲۱ طبع الحلبی ۱۳۴۳ھ۔

کہیں زیادہ عام ہے، کیونکہ حلت کا اطلاق حرمت کے علاوہ تمام احکام پر ہوتا ہے، قرآن وسنت میں حلت کا استعمال حرمت کے مقابلہ میں ہوا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (۱) (اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، دوسری آیت میں ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاأَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ" (۲) (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کررہے ہیں)، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أما إني والله لا أحِلّ حراماً ولا أحرّم حلالاً" (۳) (خبردار ہو! خدا کی قسم میں کسی حرام کو حلال نہیں کرتا ہوں اور نہ کسی حلال کو حرام قرار دیتا ہوں)، اور چونکہ "حلال" حرام کے مقابل استعمال ہوتا ہے اس لئے وہ (حلال) حرام کے علاوہ تمام قسموں مباح، مندوب، واجب اور جمہور فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ کو شامل ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف مکروہ تنزیہی کو شامل ہوگا، اسی لئے کبھی ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں حلال بھی ہوتی ہے اور مکروہ بھی ہوتی ہے، مثلاً طلاق دینا مکروہ ہے اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو حلال کے ساتھ موصوف کیا ہے (۴)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مباح حلال ہے لیکن ہر حلال مباح نہیں ہے۔

صحت:

۴- صحت نام ہے ایسے فعل کے شریعت کے مطابق واقع ہونے کا جس میں دو جہتیں پائی جاتی ہوں (۱)، فعل کے دو جہت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل (کام) کبھی تو شریعت کے موافق واقع ہوتا ہے کہ شریعت نے اس فعل کے معتبر ہونے کے لئے جو شرطیں لازم قرار دی ہیں ان پر وہ فعل مشتمل ہوتا ہے، اور کبھی وہ فعل شریعت کے مخالف واقع ہوتا ہے، اور اباحت جس میں مکلف کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے، وہ صحت کے علاوہ اور اس سے مختلف ہے، اباحت اور صحت اگرچہ دونوں احکام شرعیہ میں سے ہیں لیکن جمہور کی رائے میں اباحت حکم تکلیفی ہے اور صحت حکم وضعی ہے۔

بعض فقہاء صحت کو اباحت ہی کی طرف لوٹاتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ صحت کسی چیز سے نفع اٹھانے کی اباحت کا نام ہے (۲)۔

فعل مباح کبھی کبھی فعل صحیح کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، مثلاً رمضان کے علاوہ کسی اور دن کا روزہ مباح ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس روزہ کی اباحت ہے، اور وہ روزہ صحیح بھی ہے بشرطیکہ اس میں روزہ کے تمام ارکان وشرائط پائے جارہے ہوں، اور کبھی ایک فعل اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہوتا ہے لیکن کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر صحیح ہوجاتا ہے، مثلاً فاسد عقود (بیع فاسد وغیرہ)، جیسے کہ کبھی

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ تحریم/ ۱۔

(۳) حدیث: "أما إني والله لا أحل حراماً ..." کی روایت احمدؒ، بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے مسور بن مخرمہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إن فاطمة بضعة مني وأنا أتخوف أن تفتن في دينها، وإني لست أحرم حلالاً ولا أحل حراماً، ولكن والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدو الله تحت رجل واحد أبداً (فاطمہ میرا ٹکڑا ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے دین کے معاملہ میں آزمائش میں پڑ جائے، بلاشبہ میں کسی حلال کو حرام نہیں کرتا اور نہ کسی حرام کو حلال کرتا ہوں، لیکن خدا کی قسم اللہ کے رسول کی بیٹی اور اللہ کے دشمن کی بیٹی ایک شخص کے تحت کبھی جمع نہیں ہوسکتیں) (الفتح الکبیر ۱/ ۲۹۸ طبع دار الکتب العربیہ)۔

(۴) ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ سے سند ضعیف کے ساتھ روایت کی = ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" (تمام حلال چیزوں میں اللہ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ طلاق ہے) (فیض القدیر ۱/ ۷۹ طبع التجاریہ)۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰ طبع اول ۱۹۱۳ء۔

(۲) الاسنوی علی المنہاج علی ہامش التقریر والتحبیر ۱/ ۲۷۔

کبھی کوئی فعل صحیح ہوتا ہے لیکن مباح نہیں ہوتا، مثلاً کسی کا غصب کئے ہوئے کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنا، اگر اس نماز کے اندر نماز کے تمام ارکان وشرائط پائے جارہے ہوں تو اکثر ائمہ کے نزدیک یہ نماز صحیح ہوگی لیکن مباح نہیں ہوگی۔

تخییر :

۵- اباحت شارع کی طرف سے کسی چیز کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینے کا نام ہے اس طور پر کہ شارع کی نگاہ میں اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتا ہے، نہ تو کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے نہ کرنے پر سزا ہے، لیکن تخییر (اختیار دینا) کبھی اباحت کے طور پر ہوتا ہے، یعنی شریعت مباح شی کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار دیتی ہے، اور کبھی تخییر چند واجبات کے درمیان ہوتی ہے، جبکہ متعدد چیزوں میں سے بلاتعیین کسی ایک کا کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کفارۂ یمین (قسم کا کفارہ) کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"(۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا)، کفارۂ یمین میں اس آیت میں مذکور کوئی ایک کام کر لینے سے کفارہ کا مطالبہ ادا ہوجاتا ہے لیکن سب کو چھوڑ دینے سے گناہ لازم آتا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

اور کبھی چند مستحب چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے کا بھی اختیار دیا جاتا ہے، مثلاً نماز عصر سے پہلے نفل پڑھنا مستحب ہے اور نمازی کو اختیار ہے کہ وہ دو رکعت نماز پڑھے یا چار رکعتیں پڑھے (۱)۔

اپنے مفہوم کے اعتبار سے مستحب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کو کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے، لیکن اس میں کرنے کا پہلو راجح ہوتا ہے اور کرنے پر ثواب ملتا ہے، جبکہ اباحت والی تخییر میں اس فعل کے کرنے اور نہ کرنے میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں حاصل ہوتی، نہ تو کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ ہی نہ کرنے پر سزا ملتی ہے۔

عفو :

۶- عفو (معافی) جس میں کرنے والے سے باز پرس اٹھ جاتی ہے اور کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا، اس عفو کو بعض علماء نے اباحت کے مساوی قرار دیا ہے، جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: "**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها و حرّم أشياء فلا تنتهكوها و عفا عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها**"(۲) (بیشک اللہ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں، انہیں ضائع نہ کرو، کچھ حدود مقرر کئے ہیں ان سے تجاوز نہ کرنا، کچھ چیزیں حرام قرار دی ہیں ان کا ارتکاب نہ کرو، اور تم پر شفقت کرتے ہوئے بھولے بغیر کچھ چیزیں معاف قرار دی ہیں، ان

(۱) الہدایہ ۱/۶۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث: "إن الله فرض ....." کی روایت دار قطنی نے تقریباً انہی الفاظ میں کی ہے اور حاکم نے تھوڑے فرق کے ساتھ روایت کی ہے، یہ حدیث ضعیف ہے (الدار قطنی ۴/ ۲۹۷ - ۲۹۸ طبع دار المحاسن، المستدرک ۴/ ۱۱۵ طبع اول المطبعۃ النظامیہ حیدرآباد اور طبری نے اس کی روایت اپنی تفسیر ۱۱/ ۱۱۴ طبع دار المعارف میں موقوفاً کی ہے)۔

کے بارے میں کھوج کرید نہ کرنا)، قرآن پاک کی درج ذیل آیت سے بھی عفو کا اباحت کے مساوی ہونا معلوم ہوتا ہے: "لَاتَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَى اللّٰهُ عَنْهَا" (۱) (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں اور اگر تم انہیں دریافت کرتے ہوگے اس زمانہ میں جب کہ قرآن اتر رہا ہے تو تم پر ظاہر کردی جائیں گی خدا نے ایسی باتوں (کے پوچھنے) سے درگذر فرمایا ہے)، جس چیز کے بارے میں اللہ نے ہمیں معاف کردیا ہمیں نہ اس کے کرنے کا مکلف بنایا ہے اور نہ چھوڑ دینے کا، پھر نہ اس کے کرنے پر ثواب رکھا ہے اور نہ اس کے چھوڑنے پر عذاب، اس لحاظ سے عفو مباح کے مساوی ہوا۔

اباحت کے الفاظ:

۷- اباحت یا تو لفظ کے ذریعہ ہوگی یا لفظ کے بغیر ہوگی، خواہ اباحت شارع کی طرف سے ہو یا بندوں کی طرف سے، شارع کی طرف سے غیر لفظی اباحت کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی شخص کو کوئی کام کرتے دیکھیں یا کسی کی کوئی بات سنیں اور اس پر نکیر نہ فرمائیں تو یہ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے اس عمل یا قول کی تائید ہے جس سے اس کی اباحت معلوم ہوتی ہے۔

بندوں کی جانب سے غیر لفظی اباحت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص عام دسترخوان بچھادے تاکہ جو شخص بھی چاہے اس دسترخوان سے کھائے۔

اور اباحت کا لفظ کبھی صریح ہوتا ہے اور کبھی غیر صریح ہوتا ہے، صریح اباحت کی مثال یہ ہے کہ کسی کام کے بارے میں جناح (حرج) اثم (گناہ) حنث (گناہ) سبیل (گرفت) یا مؤاخذہ کی نفی کی گئی ہو کہ فلاں کام کرنے میں گناہ ہے یا کوئی مؤاخذہ نہیں ہے، غیر صریح لفظی اباحت میں اباحت پر دلالت کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً کسی چیز کی ممانعت کے بعد اس چیز کے بارے میں صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہو، مثلاً اللہ تعالی کا قول: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا" (۱) (اور جب تم احرام کھول چکو تو اب تم شکار کرسکتے ہو)، اسی طرح اگر اس کے ساتھ مشیئت کو جوڑ دیا گیا ہے یا حلت کی یا حرمت کی نفی کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، یا حرمت سے کسی چیز کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو یہ بھی غیر صریح لفظی اباحت کے تحت آئے گا۔

اباحت کا حق کس کو حاصل ہے:

شارع (اللہ اور رسول):

۸- اصل تو یہی ہے کہ اباحت کا حق تنہا صرف شارع کو حاصل ہے، شارع کی اباحت کسی دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، پھر کبھی اباحت مطلق ہوتی ہے، مثلاً وہ چیزیں جنہیں شریعت نے مباحات اصلیہ میں شمار کیا ہے، اور کبھی اباحت کسی شرط کے ساتھ مقید ہوتی ہے مثلاً اضطرار کے بغیر دوسرے کی ملکیت میں سے کھانے کی اباحت کے لئے اللہ تعالی نے یہ قید لگائی ہے: "أَوْ مَامَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ" (۲) (یا (ان گھروں سے) جن کی کنجیاں تمہارے اختیار میں ہوں)، اور کبھی کسی خاص وقت کے ساتھ محدود ہوتی ہے، مثلاً جو شخص حالت اضطرار میں ہو اس کے لئے مردار کا کھانا مباح قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۱۰۱۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۲۔

(۲) سورۂ نور/۶۱۔

بندوں کی طرف سے اباحت:

۹- بندوں کی طرف سے اباحت میں یہ ضروری ہے کہ شریعت میں اس سے ممانعت نہ آئی ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ وہ بطور تملیک (مالک بنانے کے لئے) نہ ہو، ورنہ ہبہ یا عاریت کے حکم میں ہو جائے گی۔

اور اگر حاکم کی طرف سے اباحت ہو تو اس کی صحت کے لئے مذکورہ بالا دونوں شرطوں کے ساتھ ایک مزید شرط یہ ہے کہ اس اباحت میں عمومی مصلحت ہو۔

بندوں کی طرف سے اباحت کبھی یوں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے بندہ کے ذمہ سے کوئی واجب ساقط ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کے ذمہ کفارہ ہو اور وہ فقراء کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنا چاہے تو کھانا کھانے کے لئے اس کا فقیروں کو بلانا اس کی طرف سے اباحت ہے جس کے ذریعہ سے کفارہ ساقط ہو رہا ہے، کیونکہ اسے اختیار ہے کہ چاہے فقراء کو کھانے کا مالک بنادے یا انہیں بطور اباحت کھانا کھلادے۔

یہ صورت بعض فقہاء کے نزدیک ہے جیسے حنفیہ، لیکن فقہاء شافعیہ اور ان کے ہم نوا فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کفارہ ادا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فقیروں کو کھانے کا مالک بنادیا جائے (۱)، انسان کو دوسرے کی طرف سے اجازت کا علم یا تو یوں ہوتا ہے کہ اجازت دینے والے سے براہ راست اجازت کو سنے، یا کسی قابل اعتماد شخص کے خبر دینے سے اجازت کا علم ہو جس کی سچائی پر اس کا دل مطمئن ہو جائے، مثلاً کسی غلام نے کہا: یہ ہدیہ ہے، میرے مالک نے یہ ہدیہ آپ کے پاس بھیجا ہے، یا کسی بچے نے کہا کہ میرے باپ نے آپ کے لئے یہ ہدیہ بھیجا ہے تو ہدیہ کے حلال ہونے کے بارے میں غلام اور بچے کی بات قبول کرلی جائے گی، کیونکہ عموماً ہدایا انہیں جیسے لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں (۱)۔

اباحت کی دلیل اور اس کے اسباب:

۱۰- کبھی کوئی ایسا فعل پایا جاتا ہے جس کے حکم پہ کوئی دلیل سمعی خصوصی طور پر دلالت نہیں کرتی ہے، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ اس فعل کے بارے میں سرے سے کوئی دلیل نہ آئی ہو، دوسرے یہ کہ دلیل تو آئی ہو لیکن انسان اس سے واقف نہ ہو، اکثر افعال کے بارے میں دلیل سمعی پائی جاتی ہے جو حکم کو بتاتی ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- اصل اباحت پر باقی رہنا:

۱۱- اسے "اباحت اصلیہ" کے نام سے جانا جاتا ہے، جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ جو چیز اباحت اصلیہ پر باقی ہو، نہ اس کے کرنے میں کوئی حرج ہے اور نہ اس کے چھوڑنے میں، اباحت اصلیہ کا اثر خاص طور سے بعثت محمدی ﷺ سے پہلے کے زمانہ کے بارے میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں علماء کلام کی تفصیلی بحثیں ہیں جنہیں علم کلام کی کتابوں میں یا اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، بعثت نبوی ﷺ کے بعد اس مسئلہ میں علماء کلام کے اختلافات کا کوئی عملی نتیجہ نہیں ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی آیت اس بات کو واضح کرچکی ہے کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعاً مِّنْهُ إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ" (۲) (اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں اور جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کو اپنی طرف

---

(۱) الوجیز للغزالی ۲/ ۸۴ طبع الآداب والمؤید ۱۳۱۷ھ۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۷ طبع سوم الامیریہ ۱۳۲۶ھ۔

(۲) سورۂ جاثیہ/ ۱۳۔

ہے، بیشک اس میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو غور کرتے رہتے ہیں)۔

ب- جس چیز کا حکم معلوم نہ ہو:

۱۲- کبھی حکم شرعی سے ناواقفیت دلیل پائے جانے کے باوجود ہوتی ہے کہ دلیل تو موجود ہوتی ہے لیکن مکلف انسان (خواہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد) کو اس دلیل کی واقفیت نہیں ہوتی، یا ایک مجتہد دلیل سے تو واقف ہوتا ہے لیکن اس سے حکم مستنبط نہیں کرپاتا۔

اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے ناواقفیت اسی وقت عذر شمار کی جاتی ہے جب دلیل سے واقف ہونا مکلف کے لئے انتہائی دشوار ہو، ورنہ تو دلیل سے واقف ہونا جس شخص کے امکان میں تھا لیکن اس نے دلیل کی تلاش میں کوتاہی کی تو وہ معذور نہیں مانا جاتا، احکام شرعیہ سے جہالت کے احکام کو فقہاء حسب موقع تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

جس شخص کو کسی حکم شرعی سے ناواقفیت کی وجہ سے معذور تسلیم کرلیا گیا وہ اس حکم کا مخاطب نہیں قرار دیا جاتا، اس کے فعل کو اصطلاحی معنی میں اباحت نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ اصطلاحی اباحت میں تخییر کے سلسلہ میں شارع کا خطاب موجود ہوتا ہے، لیکن عذر جہالت کی وجہ سے حکم پر عمل نہ کرنے کا گناہ اس شخص کے ذمہ نہیں ہوتا (۱)۔

جہالت کی بحث میں ہم یہ احکام تفصیل سے بیان کریں گے، اس سلسلہ میں اصولی ضمیمہ ملاحظہ کرلیا جائے۔

اباحت جاننے کے طریقے:

۱۳- اباحت جاننے کے بہت سے طریقے ہیں جن میں سب سے اہم طریقہ ہے:

نص (کتاب وسنت): اس پر تفصیلی گفتگو ہوچکی ہے۔

رخصت کے بعض اسباب: رخصت شریعت کا وہ حکم ہے جو کسی پر مشقت عذر کی وجہ سے ممانعت کا تقاضا کرنے والے کلی حکم سے استثناء کے طور پر دیا گیا ہو، بایں طور کہ اصل حکم باقی رہنے کے ساتھ یہ استثنائی حکم ضرورت کی جگہوں تک محدود ہو، مثلاً رمضان میں سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا، خفین پر مسح کرنا، فقہاء نے متعلقہ مباحث میں جو تفصیلی روشنی ڈالی ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

نسخ: نسخ بعد میں آنے والی نص (آیت یا حدیث) کے ذریعہ حکم شرعی کو ختم کردینے کا نام ہے۔

یہاں ہمیں نسخ کی ایک خاص شکل سے بحث ہے، وہ شکل یہ ہے کہ جو چیز پہلے مباح تھی پھر اسے شریعت نے ممنوع قرار دیا، اس ممانعت کو بعد میں آنے والی کسی شرعی نص کے ذریعہ منسوخ کردیا جائے، مثلاً رسول اللہ علیہ السلام نے شراب کی حرمت کے ساتھ شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے کو منع فرمایا تھا، پھر اس ممانعت کو آپ علیہ السلام نے اس فرمان کے ذریعہ اباحت سے بدل دیا: ''کنت نهيتكم عن الأوعية فانتبذوا، واجتنبوا كل مسكر'' (۱) (میں نے تمہیں شراب کے برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا، اب

---

(۱) تیسیر التحریر ۲/۲۲۱-۲۲۷، التقریر والتحبیر ۳/۳۱۲ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ، الفروق ۲/۱۵۰ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ۔

---

(۱) حدیث: ''کنت نهيتكم......'' کی روایت ابن ماجہ نے حضرت بریدہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''كنت نهيتكم عن الأوعية فانتبذوا فيه، واجتنبوا كل مسكر'' (میں نے تمہیں شراب کے برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا اب ان میں نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور اشیاء سے دور رہو) (ابن ماجہ ۲/۱۱۲۷ طبع اول المکتبۃ العلمیہ ۱۳۱۳ھ) یہ حدیث صحیح ہے (السراج المنیر ۳/۹۸ طبع المیمنیہ)۔

اس میں نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور چیز سے دور رہو)، شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کے بعد ان میں نبیذ بنانے کا حکم دینا تنگی کو دور کرنا ہے، اور یہی اباحت کا مفہوم ہے۔

عرف: عرف کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ عرف وہ چیز ہے جو نفوس انسانی میں ازروئے عقل جاگزیں ہو چکی ہو، (بیٹھ چکی ہو) اور طبائع سلیمہ نے اسے قبول کرلیا ہو (۱)، عرف بھی حکم شریعت سے پردہ اٹھانے والی ایک **دلیل** ہے، جب اس کے معتبر ہونے کے بارے میں نہ نص پائی جائے اور نہ اجماع پایا جائے جیسے ایسے غیر متعین معاوضہ پر اجیر رکھنا جو نزاع کا باعث نہ بنے۔

استصلاح (مصلحت مرسلہ):

مصلحت مرسلہ وہ مصلحت ہے جس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں شارع کی جانب سے خاص طور پر کوئی نص موجود نہ ہو لیکن اسے اختیار کرنے میں کسی منفعت کا حصول ہو یا کسی مضرت کا دفعیہ ہو، جیسے حضرت عمرؓ کا یہ اقدام کہ انہوں نے اپنے ان عمال کے اموال کا نصف حصہ بحق بیت المال ضبط کرلیا جن پر یہ تہمت تھی کہ حکومت کے عہدوں پر فائز ہوجانے کی وجہ سے وہ صاحب ثروت ہوگئے ہیں، حضرت عمرؓ نے یہ اقدام اس مقصد سے کیا کہ حکومت کے کارندوں کے لئے یہ اصول بنا جائیں کہ وہ اپنے عہدے اور منصب کو اپنا ذاتی فائدہ حاصل کرنے کے لئے استعمال نہ کریں۔

اباحت کے متعلقات:

۱۴ - اباحت کا تعلق جن چیزوں سے ہوتا ہے ان پر فقہاء نے کافی توجہ دی ہے اور ان کے اقسام فروع پر کلام کیا ہے، مأخذ اباحت (یعنی جس جہت سے اباحت حاصل کی جاتی ہے) اس کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ جس چیز کی اجازت شارع نے دی، ۲۔ جس چیز کی اجازت بندوں نے دی۔ اباحت کی نوعیت کے اعتبار سے بھی فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ وہ اباحت جس میں مالک بننا اور استعمال کرکے ختم کرنا نیز منتفع ہونا ہو، ۲۔ جس اباحت میں ملکیت کے بغیر استعمال اور انتفاع ہو ان میں سے ہر قسم کے مخصوص احکام ہیں جنہیں درج ذیل صفحات میں واضح کیا جاتا ہے۔

جس چیز کی اجازت شارع کی طرف سے ہے:

۱۵ - شریعت کی طرف سے جس چیز کی اجازت ملی ہے وہ ہے جس کی اباحت پر کوئی **دلیل** موجود ہو، خواہ وہ کوئی نص ہو یا شریعت کے دوسرے مآخذ میں سے کوئی مأخذ ہو، ہم صرف ان چیزوں کے بارے میں گفتگو کریں گے جن کے بارے میں شریعت نے عام اجازت دی ہے اور جو بعض افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دو بحثیں ہیں: پہلی بحث اس چیز کے بارے میں ہے جس کی اجازت شارع نے اس طور سے دی ہے کہ کوئی شخص بھی اس کا مالک بن سکتا ہے اور اسے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اسے فقہاء کی زبان میں مال مباح کہا جاتا ہے، دوسری بحث اس چیز کے بارے میں ہے جس کی اجازت شارع نے صرف نفع اٹھانے کی حد تک دی ہے، (مالک بننے کی اجازت نہیں دی ہے اور نہ استعمال کرکے ختم کرنے کی اجازت دی ہے) اسے فقہاء کی زبان میں ''منافع عامہ'' کہتے ہیں۔

---
(۱) تعریفات الجرجانی رص ۱۳۰۔

پہلی بحث

جس چیز کی اجازت شارع نے مالک بننے اور ذاتی استعمال میں لانے کے طور پر دی ہے

۱۶- مال مباح وہ مال ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اس لئے پیدا کیا ہے کہ مروج طریقہ پر تمام لوگ اس سے نفع اٹھائیں اور اس پر قبضہ کے امکان کے باوجود وہ کسی کے قبضہ میں نہ ہو، مال مباح کا مالک بننے کا حق ہر انسان کو ہے خواہ مال مباح حیوان ہو یا نباتات یا جمادات میں سے ہو، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: "**من سبق إلى مالم يسبقه إليه مسلم فهو له**"(۱) (جس شخص نے اس چیز کی طرف پہل کی جس کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے پہل نہیں کی تھی تو یہ چیز پہل کرنے والے کی ملکیت ہے)، یہ ملکیت حقیقی قبضہ کے وقت ہی پائدار ہوگی، حقیقی قبضہ کی تحدید فقہاء نے اس طرح کی ہے کہ اس مال مباح پر عملاً اس شخص کا قبضہ اور تسلط ہوجائے یا یہ کہ وہ مال مباح اس انسان کی دسترس میں ہو یوں کہ وہ جب چاہے اپنے قبضہ وتصرف میں لے لے اگر چہ واقعتاً۔ فی الحال ۔ اس کا اس پر قبضہ نہ پایا جاتا ہو، علماء لکھتے ہیں کہ قبضہ اور استیلاء کی ان دونوں صورتوں میں ملکیت کی پائداری کے لئے قصد وارادہ کی ضرورت نہیں، ہاں اگر قبضہ کسی آلہ، پیشہ اور ہنر کے ذریعہ ہو تو اس کے حقیقی قبضہ ہونے کے لئے نیت وارادہ کی ضرورت ہوگی، اگر نیت وارادہ شامل نہ ہوگا تو وہ حقیقی قبضہ نہیں بلکہ حکمی قبضہ ہوگا، فتاوی ہندیہ (فتاوی عالمگیری) میں لکھا ہوا ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنا پیالہ لٹکا دیا، یا اس کو اپنی چھت پر رکھدیا، اس کے بعد بارش ہوئی اور وہ پیالہ پانی سے بھر گیا، پھر اس پیالہ کو کسی دوسرے شخص نے لے لیا تو اس صورت میں حکم یہ ہوگا کہ وہ شخص پیالہ مالک کو واپس کردے، کیونکہ پیالہ اس شخص کی ملکیت ہے جس نے اس کو لٹکایا یا چھت پر رکھا تھا، جہاں تک پیالہ کے پانی کا معاملہ ہے اس کے حکم کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پیالہ کے مالک نے پانی اکٹھا کرنے ہی کے لئے رکھا تھا تو پانی بھی اس شخص کو واپس کرنا پڑے گا کیونکہ اس صورت میں پیالے کے پانی پر پیالے کے مالک کی حقیقی ملکیت ہوتی ہے، اور اگر اس شخص نے پانی اکٹھا کرنے کے مقصد سے پیالہ نہیں رکھا تھا تو پیالہ کے مالک کو پانی واپس نہیں ملے گا(۱)۔

اموال مباح میں یہ چیزیں داخل ہیں: پانی، گھاس، آگ، بنجر زمین، رکاز (زمین اور خزانے)، معدنیات، وہ حیوانات جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتے (یعنی جنگل وغیرہ میں آزاد پھرنے والے)، ان میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں۔

دوسری بحث

شارع نے جن چیزوں کی اجازت بطور انتفاع کے دی ہے:

۱۷- انہیں منافع عامہ کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بندوں کی آسانی کے لئے انہیں مباح قرار دیا ہے تاکہ ان کو استعمال کرکے اللہ کا قرب اختیار کریں، یا ان کی مدد سے دنیا کی زندگی میں اپنی سرگرمیاں انجام دیں، مثلاً مسجدیں اور راستے، ان دونوں کے احکام کی تفصیل جاننے کے لئے ان دونوں کی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) حدیث: "من سبق ....." کی روایت ابو داؤد نے باب الخراج میں اور ضیاء مقدسی نے ام جندب سے کی ہے، اس کی سند جید ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے حافظ ابن الاثیر وغیرہ نے بھی اس حدیث کی سند کو جید قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۴۸ طبع اول المکتبۃ التجاریہ)، منذری نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے بغوی کہتے ہیں: مجھے اس سند کے ساتھ اس حدیث کے سوا کوئی اور حدیث معلوم نہیں ہے (عون المعبود ۳/ ۱۴۲ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۴ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ۔

جن چیزوں کی اجازت بندوں کی طرف سے ہوتی ہے:

۱۸- بندوں کی طرف سے کی جانے والی اباحت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عین کے اوپر قبضہ اس طرح کرایا جائے کہ اس عین ہی کو آدمی استعمال کر کے ختم کردے، دوسری قسم یہ ہے کہ عین پر قبضہ صرف اس کی منفعت سے استفادہ کے لئے دیا جائے، اصل چیز کو اپنے استعمال میں لا کر ختم کرنے کی اجازت نہ ہو، پہلی قسم کی اباحت کا نام "اباحت استہلاک" اور دوسری قسم کی اباحت کا نام "اباحت انتفاع" ہے۔

اباحت استہلاک:

۱۹- اس اباحت کی بہت سی جزئیات ہیں، ہم ان میں سے صرف دو جزئیات پر اکتفاء کرتے ہیں:

الف۔ مختلف تقریبات کے موقع پر کھانے کی دعوت، ان تقریبات کی دعوتوں میں کھانا پینا جائز ہوتا ہے، لیکن لے جانے کی اجازت نہیں ہوتی۔

ب۔ ضیافت۔

ولیمہ اور ضیافت کے تفصیلی احکام ان دونوں الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں۔

اباحت انتفاع:

۲۰- اباحت کی یہ قسم کبھی اس طور سے ہوتی ہے کہ اجازت دینے والا اس سامان کا مالک ہوتا ہے جس سے نفع اٹھانے کی وہ اجازت دے رہا ہے، مثلاً چوپائے، یا کار کے مالک کا دوسرے کو اس پر سواری کی اجازت دینا، کتابوں کے مالک کا کتاب کے مطالعہ کی اجازت دینا، اور کبھی اجازت کی یہ صورت ہوتی ہے کہ خود اجازت دینے والا بھی اصل چیز کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس چیز کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، مثلاً کوئی چیز کرائے پر لینے یا عاریت پر لینے والا دوسرے شخص کو اس چیز سے منتفع ہونے کی اجازت دے، کرایہ پر لی ہوئی چیز یا عاریت پر لی ہوئی چیز اسی وقت کسی دوسرے کو استعمال کے لئے دی جاسکتی ہے جب کہ اس کے مالک نے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ کرایہ پر لینے اور عاریت پر لینے والا خود ہی اس سے منتفع ہوسکتا ہے دوسرے کو استعمال کے لئے نہیں دے سکتا۔

اباحت کی تقسیمیں:

۲۱- مختلف پہلوؤں سے اباحت کی مختلف تقسیمیں کی گئی ہیں ان میں سے اکثر کا ذکر ہو چکا، ہاں دو پہلوؤں سے اباحت کی تقسیم پر گفتگو اب تک نہ ہوسکی، اول: اباحت کے مأخذ اور سرچشمہ کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم، دوم: کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم۔

الف۔ مأخذ اباحت کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم:

۲۲- اس اعتبار سے اباحت کی دو قسمیں ہیں: اباحت اصلیہ، اباحت شرعیہ۔

اباحت اصلیہ یہ ہے کہ اباحت کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص نہ آئی ہو، بلکہ اس کی اباحت اشیاء میں اصل اباحت ہونے کے اعتبار سے تسلیم کی گئی ہو، اس کا بیان پہلے ہو چکا۔

اباحت شرعیہ یہ ہے کہ اس چیز کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینے کے سلسلہ میں شارع کی طرف سے کوئی نص وارد ہوئی ہو، خواہ اباحت والی نص ابتداءً آئی ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیٔ سے متعلق شریعت کی پہلی نص وہدایت ہو) مثلاً کھانے پینے کی اباحت، یا پہلے ایک حکم آجائے اور اس کے بعد اباحت کی نص آئی ہو، جیسا کہ نسخ اور شرعی رخصتوں میں ہوتا ہے (مثلاً حالت اضطرار میں مردار

کھانا) اس کا بیان بھی پہلے ہو چکا۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ شریعت کے آجانے کے بعد اباحت اصلیہ بھی اباحت شرعیہ ہوگئی، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا" (۱) (وہ وہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔ دوسری آیت ہے: "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ" (۲) (اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کو اپنی طرف سے)۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی پیدا کی ہوئی ہر چیز مباح ہے، سوائے ان چیزوں کے جن کے بارے میں دلیل شرعی سے اباحت کے علاوہ کوئی دوسرا حکم ثابت ہو، اس کے بارے میں کچھ اختلافات اور تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے (۳)۔

کبھی اباحت کا ماخذ یہ ہوتا ہے کہ بندے ایک دوسرے کو اپنی چیزوں کے استعمال کی اجازت دیتے ہوں جیسا کہ پہلے گذر چکا (۴) (فقرہ نمبر ۹)۔

ب۔ کلی اور جزئی ہونے کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم:

۲۳ - اس اعتبار سے اباحت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) کلی بطور وجوب مطلوب ہو اور جزئی کے بارے میں اباحت ہو، مثلاً انسان کے لئے کھانا کھانا، شریعت نے جن چیزوں کے کھانے کی اجازت دی ہے ان میں سے کسی قسم کا کھانا اور کسی قسم کا نہ کھانا دونوں جائز ہے، لیکن کھانے سے مکمل طور سے رک جانا حرام ہے، کیونکہ بالکل نہ کھانے سے انسان ہلاک ہوجائے گا۔

(۲) کل بطور استحباب مطلوب ہو اور جز کے بارے میں اباحت ہو، مثلاً پاکیزہ ماکولات ومشروبات میں سے قدر ضرورت سے زیادہ متمتع ہونا، ایسا کرنا مباح ہے، اسے بعض اوقات چھوڑنا جائز ہے لیکن کل کے اعتبار سے یہ متمتع ہونے کی ترغیب دی گئی ہے، یعنی اسے مکمل طور پر چھوڑ دینا شریعت کی اس تعلیم کے مخالف ہے کہ شریعت نے اللہ کی نعمت بیان کرنے اور اس میں وسعت کرنے کی ترغیب دی ہے، حدیث شریف میں آیا ہے: "إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" (۱) (بیشک اللہ تعالی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے بندے پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: "إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم" (۲) (جب اللہ نے تمہارے اوپر کشادگی فرمائی اور مالدار بنایا ہے تم بھی اپنے اوپر کشادگی اختیار کرو اور بخل نہ کرو)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔
(۲) سورۂ جاثیہ/ ۱۳۔
(۳) امام غزالیؒ کی کتاب شفاء الغلیل (ص/ ۶۳۳) اور آمدی کی کتاب "الاحکام" (۱/ ۱۷۶ طبع دار المعارف) میں بیان ہے کہ اس اختلاف کا کچھ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس سلسلہ میں اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے۔
(۴) المستصفی ۱/ ۹۹، المنہاج بشرح الاسنوی ۱/ ۵۴، تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۸۔

(۱) حدیث: "إن الله تعالى يحب......" کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۹۳)۔
(۲) اثر عمرؓ: "إذا أوسع الله عليكم ...." اس حدیث کا جز ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کی مجلس میں کھڑے ہوکر دریافت کیا کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: أو كلكم يجد ثوبين؟" (کیا تم میں سے ہر شخص کو دو کپڑے میسر ہیں)، پھر ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے یہی سوال کیا تو انہوں نے ارشاد فرمایا کہ جب اللہ وسعت دے تو تم بھی اپنے اوپر وسعت کرو ایک شخص اپنے کپڑے اپنے اوپر جمع کرکے (فتح الباری ۱/ ۴۷۸ طبع عبد الرحمن محمد)، امام مالک نے ابن سیرین سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے ارشاد فرمایا: "إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم ..." (الموطا ۱/ ۹۱۱، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، الفروق ۳/ ۱۳۳)۔

(۳) کوئی چیز کل کے اعتبار سے حرام ہو لیکن جز کی اباحت ہو، مثلاً وہ مباح چیزیں جن کا مستقل کرتے رہنا آدمی کی عدالت یعنی دینی حیثیت و وقار کو مجروح کرے۔ مثلاً قسم کھانے کا عادی ہونا، اولاد کو سب وشتم کرنے کا عادی ہونا، یہ دونوں چیزیں اصل میں مباح ہیں لیکن ان کا عادی ہونا حرام ہے۔

(۴) جو چیز کل کے اعتبار سے مکروہ ہو لیکن اس کا جز مباح ہو، مثلاً جائز کھیل کود، یہ چیز اگرچہ اصل کے اعتبار سے مباح ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے۔

اباحت کے اثرات:

۲۴- جب اباحت ثابت ہوتی ہے تو اسکے درج ذیل اثرات بھی ثابت ہوتے ہیں:

الف۔ گناہ اور تنگی کا ختم ہونا:

اباحت کے اس اثر پر خود اباحت کی یہ تعریف دلالت کرتی ہے کہ مباح وہ ہے جس کے کرنے پر گناہ مرتب نہ ہو۔

ب۔ اباحت کی وجہ سے اعیان پر پائدار ملکیت کا اور منفعت پر خصوصی اختیار کا موقع فراہم ہونا:

اور یہ اس لئے کہ اباحت بھی عین (متعین مال) کے مالک بننے کا ایک ذریعہ ہے، اسی طرح جس منفعت کو مباح کردیا گیا ہو اس پر اباحت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ منفعت جس کے لئے مباح کی گئی ہے اسے نفع اٹھانے کا خصوصی اختیار حاصل ہوجاتا ہے، مختلف مذاہب فقہیہ کے فقہاء کی عبارتیں اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص کو دعوت ولیمہ کے لئے بلایا گیا ہے اس کے لئے ولیمہ کا کھانا اپنے منہ میں رکھنے سے پہلے ولیمہ کے کھانے میں کوئی دوسرا تصرف کرنا درست نہیں ہے، ہاں اگر دعوت دینے والے نے اجازت دی ہو یا رسم ورواج یا کسی دوسرے قرینہ کی وجہ سے کسی دوسرے تصرف کی اجازت ظاہر ہورہی ہو تو دوسری بات ہے، اسی سے اباحت اور ہبہ نیز صدقہ کا فرق معلوم ہوگیا، ہبہ وصدقہ میں جس شخص کو ہبہ کیا جاتا ہے یا جس پر صدقہ کیا جاتا ہے اسے مالک بنادیا جاتا ہے اور وہ شخص اس کا مالک ہوجاتا ہے، اور اباحت کا وصیت سے فرق یہ ہے کہ وصیت کا اجراء انسان کی وفات کے بعد ہوتا ہے، نیز وصیت کے لئے قرض خواہوں اور ورثاء کی اجازت بھی کبھی ضروری ہوتی ہے، اسی طرح وصیت پر دلالت کرنے والا جملہ بولنا ضروری ہوتا ہے(۱)، اباحت میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں۔

۲۵- یہ اثرات اس اباحت کے ہیں جس کا تعلق اعیان (اشیاء وسامان) سے ہو اور جو بندوں کی طرف سے ہو، اور اگر بندوں کی طرف سے صرف منافع کی اباحت ہو تو اس کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ جس شخص کے لئے اباحت کی گئی ہے اس کے لئے اس چیز سے منتفع ہونا جائز ہوجاتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے آچکی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ محض حق انتفاع میں صرف شخصی طور پر اس چیز سے منتفع ہونے کی اجازت ہوتی ہے، منافع کا مالک نہیں بنایا جاتا، اور ملک منفعت میں منفعت پر ایک خاص قسم کا حق قائم ہوجاتا ہے جو دوسروں کو اس منفعت سے روکتا ہے، مثلاً جو کرایہ پر کوئی چیز لیتا ہے اس کو کرایہ پر لی ہوئی چیز کے منافع کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے حتی کہ مالک و کرایہ پر دینے والا بھی پابند ہوجاتا ہے، لہذا ملک منفعت کا مالک ہونا حق انتفاع سے زیادہ قوی اور زیادہ جامع چیز ہے، کیونکہ ملک منفعت میں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۴-۳۴۵، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۹۱ طبع الحلبی ۱۹۵۱ء، حاشیہ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰ طبع الحلبی ۱۹۳۸ء، بلغۃ السالک ۲/ ۵۲۹ مطبع الحلبی ۱۹۵۲ء، تہذیب الفروق ۱/ ۱۹۵، المغنی ۷/ ۲۸۸ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

حق انتفاع بھی ہوتا ہے اور اس سے زیادہ کچھ دوسرے حقوق بھی ہوتے ہیں، ملک منفعت کے اثرات پر گفتگو ہو چکی ہے۔

اباحت اور ضمان:

۲۶- اباحت فی الجملہ ضمان کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اللہ کی طرف سے جو اباحت ہوتی ہے اس میں اگر چہ گناہ اور تنگی دور ہو جاتی ہے لیکن اس اباحت کے ساتھ کبھی ضمان بھی لازم آتا ہے، نفع اٹھانے کی اباحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مباح کی ہوئی چیز کو خراب کرنے اور نقصان پہنچانے سے بچایا جائے، اب اگر اسے نقصان پہنچایا گیا اور خراب کیا گیا تو اسکا ضمان ضروری ہوتا ہے، اللہ کی طرف سے کسی سامان کو استعمال میں لانے کی اباحت مثلاً مضطر کے لئے حالت اضطرار میں دوسرے کا کھانا استعمال کرنا اس کی اجازت کے بغیر اس کی قیمت کے ضمان سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے بندہ کا حق اس کی ملکیت میں مقرر فرمایا ہے، لہذا ملکیت اس سے نکل کر دوسرے کی طرف اس کی رضامندی کے بغیر نہیں منتقل ہوگی، اور ضمان سے بری کرنا حق کو ساقط کئے بغیر درست نہیں ہے، جیسا کہ امام قرافی نے "الفروق" میں فرمایا ہے[1]۔

امام قرافی نے اس مسئلہ میں دو قول نقل کئے ہیں:

اول: ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ مضطر کی بھوک مٹانا کھانے کے مالک پر واجب تھا، اور واجب کا عوض نہیں لیا جاتا ہے۔

دوم: ضمان واجب ہوگا، یہ قول زیادہ مشہور اور اظہر ہے، اس لئے کہ مالک کی اجازت نہیں پائی گئی، صرف صاحب شرع کی اجازت پائی گئی، اور یہ اجازت ضمان کو ساقط نہیں کرتی صرف گناہ اور باز پرس کی نفی کرتی ہے۔

(۱) الفروق ۱/ ۱۹۵۔

اور جہاں تک بندوں میں سے بعض کا بعض کے لئے مباح کر دینے کا تعلق ہے تو اس پر تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔

اباحت جس چیز سے ختم ہو جاتی ہے:

۲۷- اول: اللہ تعالی کی اباحت خود اس کی جانب سے ختم نہیں ہوگی اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالی زندہ و باقی ہے، وحی کا سلسلہ ختم ہو چکا، حضور اکرم ﷺ کے بعد کوئی وحی آنے والی نہیں ہے، اللہ کی طرف سے دی گئی اباحت کے ختم ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ اس اباحت کے اسباب ختم ہو جائیں، جیسا کہ شرعی رخصتوں میں ہوتا ہے مثلاً رمضان کے دنوں میں سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنے کی اباحت ہوتی ہے، لیکن سفر ختم ہوتے ہی یہ رخصت ختم ہو جاتی ہے۔

۲۸- دوم: بندوں کی طرف سے اباحت چند طرح سے ختم ہوتی ہے:

(الف) اگر اباحت کسی مدت کے ساتھ مخصوص ہے تو مدت کے ختم ہونے پر اباحت بھی ختم ہو جائے گی، کیونکہ اہل ایمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، جب شرط ختم ہوگی تو مشروط بھی ختم ہو جائے گا۔

(ب) اجازت دینے والا اپنی اجازت سے رجوع کر لے، اور اجازت کو ختم و فسخ کر دے یہ اس وقت ہوگا جب کہ اجازت دینا اس کے لئے واجب نہ ہو، بلکہ اس کی طرف سے محض تبرع ہو، جیسا کہ جمہور علماء کی رائے ہے، لیکن اس صورت میں اباحت محض اجازت سے رجوع کرنے سے ختم نہیں ہوتی بلکہ اباحت ختم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اسے اجازت دینے والے کی اجازت سے رجوع کرنے کا علم ہو چکا ہو، جیسا کہ فقہاء حنفیہ کے قواعد کا تقاضا ہے، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، سیوطیؒ نے الاشباہ والنظائر[1] میں امام شافعیؒ کا ایک دوسرا قول نقل کیا ہے، جس

(۱) ص ۲۲۳۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ اباحت اجازت دینے والے کے محض رجوع کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، اگر چہ جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اسے رجوع کرنے کا علم نہ ہوسکا ہو۔

(ج) اجازت دینے والے کی موت سے بھی اباحت باطل ہوجاتی ہے اور اباحت کے اثرات ختم ہوجاتے ہیں۔

(د) جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اس کی وفات سے بھی اباحت ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ حق انتفاع اس کے لئے شخصی اجازت تھی جو اس کے ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوگی، ہاں اگر اجازت دینے والے نے یہ صراحت کردی تھی کہ اس شخص کے انتقال کے بعد اس کے ورثاء کو حق انتفاع ہوگا تو اس کے انتقال کے بعد ورثاء کے لئے اباحت باقی رہے گی۔

إباق

تعریف:

۱- لغت میں إباق اَبَقَ العبد (باء کے فتحہ کے ساتھ) یأبِق ویأبُق (باء کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) أبقا و إباقاً کا مصدر ہے، جس کا معنی بھاگنا ہے(۱)، إباق انسان کے ساتھ خاص ہے، خواہ بھاگنے والا انسان غلام ہو یا آزاد۔

اور اصطلاح میں إباق کا مفہوم یہ ہے کہ غلام سرکشی کرکے اس شخص کے پاس سے چلا جائے جس کے قبضہ میں ہے، اور اس کا یہ جانا نہ تو کسی خوف کی وجہ سے ہو اور نہ ہی زیادہ محنت سے گھبرا کر، اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو جانے والے غلام کو آبق نہیں کہا جائے گا، بلکہ یا تو ''ہارب'' یا ''ضال'' اور ''فار'' کہا جائے گا(۲)۔

لیکن بعض فقہاء کبھی آبق کا لفظ اس شخص کے لئے استعمال کرتے ہیں جو کسی سبب سے یا بغیر کسی سبب کے چھپ کر چلا گیا ہو(۳)۔

إباق کا شرعی حکم:

۲- إباق شرعاً بالاتفاق حرام ہے، یہ غلام کا عیب شمار ہوتا ہے، حافظ

---

(۱) لسان العرب (أبق)۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۲۵ طبع اول، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳ طبع الحلبی۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ابن حجر ہیتمی اور حافظ ذہبی نے اِباق کو کبیرہ گناہوں میں شمار کیا ہے(۱)، اِباق سے ممانعت کے بارے میں متعدد حدیثیں آئی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: حضرت جریر بن عبد اللہ البجلیؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم" (جو غلام بھی اپنے مالکوں کے پاس سے بھاگا اس نے کفر کیا، یہاں تک کہ ان کے پاس واپس آجائے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "أيما عبد أبق فقد برئت منه الذمة" (۲) (جو غلام بھی مالک کے پاس سے بھاگا اللہ تعالیٰ اس سے بری الذمہ ہے)۔

اِباق کی شرطیں:

۳- فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مفہوم میں کسی غلام کو آبق قرار دینے کے لئے اس غلام کا عاقل اور بالغ ہونا شرط ہے(۳)، جو غلام عاقل و بالغ نہ ہو اور اباق کا مفہوم نہیں سمجھتا ہو وہ اگر چلا جائے تو اس کو آبق نہیں کہا جائے گا، بلکہ اسے بھٹکا ہوا غلام یا گمشدہ غلام کہا جائے گا(۴)۔

آبق (بھاگے ہوئے) غلام کو پکڑنا:

۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بھاگے ہوئے (آبق) غلام کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو اور اس بات کا ظن غالب ہو کہ اگر غلام کو نہیں پکڑا گیا تو یہ اپنے مالک سے ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنا واجب ہے بشرطیکہ اسے پکڑنے کی کامل قدرت حاصل ہو، لیکن ان حضرات کے نزدیک اس کو اپنی ذات کے لئے پکڑنا حرام ہوگا(۱)۔

اگر بھاگے ہوئے غلام کے ضائع ہونے کا خوف نہ ہو اور اسے پکڑنے کی قدرت ہو تو اسے پکڑنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کسی بھاگے ہوئے غلام کو پائے اور وہ اس کے مالک سے واقف ہو تو اس کے لئے اس غلام کو پکڑنا مستحب ہے، کیونکہ یہ کام اموال کی حفاظت میں شامل ہے، پکڑنے کا استحباب اس وقت ہے جبکہ اس کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو، اگر وہ شخص غلام کے مالک سے واقف نہیں ہے تو اس کے لئے غلام کو پکڑنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اسے مالک کو تلاش کرنا پڑے گا اور غلام کی تشہیر کرنی ہوگی (۲)۔

فقہاء شافعیہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام کو مالک کی اجازت کے بغیر پکڑنا جائز نہیں ہے، اور مالک کی اجازت سے پکڑنا جائز ہے (۳)۔

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام کا پکڑنا جائز ہے، کیونکہ اس کا خطرہ ہے کہ وہ غلام دار الحرب چلا جائے اور مرتد ہو جائے، اور فساد کے کاموں میں مشغول ہو جائے، برخلاف ان گمشدہ جانوروں کے جو اپنی حفاظت خود کر لیتے ہیں (۴)۔

---

(۱) الکبائر للذہبی (کبیرہ ۵۷)، الزواجر لابن حجر ۲/ ۸۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: "أيما عبد أبق......" کی روایت مسلم نے دونوں لفظوں کے ساتھ جریر بن عبد اللہ سے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۸۳ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۰۲ طبع الامیریہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷ طبع الحلبی، مغنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۴۲۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۴۲۰ طبع الشرقیہ۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱-۲) فتح القدیر ۴/ ۴۳۴ طبع الامیریہ، رد المحتار ۳/ ۳۲۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷۔

(۳) مغنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۴۱۰۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۲۲۱۔

بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے قبضہ کی نوعیت:

۵- فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بھاگا ہوا غلام پکڑنے والے کے قبضہ میں امانت قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ پکڑنے والا اسے اس کے مالک کے حوالہ کردے، اگر پکڑنے والے کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر اس غلام کے اندر کوئی عیب پیدا ہوتا ہے یا غلام ہلاک ہوجائے تو پکڑنے والا ضامن نہیں ہوگا، اور بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والا اگر اس کے مالک کو نہ پاسکے تو وہ اسے امام المسلمین یا اس کے نائب کے حوالہ کرے گا(۱)۔

بھاگے ہوئے غلام پر آنے والے اخراجات:

۶- فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے شخص نے اگر اس غلام پر حاکم کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ کیا ہے تو وہ بطور احسان خرچ کرنے والا قرار پائے گا، لہذا اس نے جو خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ غلام کے مالک سے نہیں کرے گا(۲)، اور اگر پکڑنے والے نے حاکم کی اجازت سے اس غلام پر خرچ کیا ہے تو اس کو یہ حق ہے کہ اس نے غلام پر جتنا خرچ کیا ہے وہ اس کے مالک سے وصول کرے۔

حاکم کی اجازت کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک مالک سے خرچ کو وصول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ حاکم نے اجازت دیتے وقت یہ بات کہی ہو کہ تم اس غلام پر جو کچھ خرچ کروگے وہ اس کے مالک سے وصول کرلوگے(۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۰، منتہی الارادات ۱/ ۵۵۴ طبع دار العروبہ۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۴۴۳ طبع الحاج محرم، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۴۴۴۔

اور فقہاء شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والا شخص اگر حاکم کو نہ پاسکا تو وہ لوگوں کو اس بات پر گواہ بنالے کہ وہ غلام پر جو کچھ خرچ کرے گا اس کے مالک سے وصول کرلے گا(۱)۔

اور فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کا نفقہ اس کی گردن پر ہوگا اس کے مالک کے ذمہ نہ ہوگا(۲)۔

اور حنبلی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص نے بھاگے ہوئے غلام کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے پکڑا ہے وہ غلام پر جو کچھ بھی خرچ کرے گا وہ خرچ مالک کے ذمہ آئے گا، جب وہ شخص غلام کو مالک کے حوالہ کرے گا اس وقت جو کچھ اس نے خرچ کیا تھا مالک سے وصول کرلے گا(۳)۔

بھاگنے والے غلام کے کئے ہوئے نقصان کا ضمان:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگنے والا غلام بھاگنے کے دوران کسی کے خلاف اگر ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو بھاگنے سے پہلے ارتکاب جرم کا حکم ہے، کیونکہ بھاگنے کی حالت میں بھی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہے۔

اس کا جرم یا تو اس نوعیت کا ہوگا کہ اس نے کسی کی جان لی ہوگی، یا اس نے انسان کے کسی حصۂ جسم کو تلف کیا ہوگا، یا اس نوعیت کا ہوگا کہ اس نے کسی کا مال ضائع کیا ہوگا۔

بھاگنے والے غلام نے اگر کسی انسان کو ناحق دانستہ قتل کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا، ہاں اگر مقتول کا ولی غلام کو معاف کرنے پر راضی

(۱) شرح روض الطالبین ۲/ ۴۴۴ طبع المیمنیہ۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۱۷ طبع اول المنار۔

ہوجائے اور مال کے بدلہ میں صلح کرلے تو جتنے مال پر صلح ہوئی ہے اتنا مال واجب ہوگا، اب یا تو اس مال کے بدلہ میں یہ غلام مقتول کے ورثاء کے حوالہ کیا جائے گا یا غلام کا مالک اتنا مال دے کر غلام کو چھڑا لے گا(۱)۔

اگر بھاگنے والے غلام نے انسان کے کسی عضو کو تلف کیا یا کسی کا مال ضائع کیا تو اس مسئلہ میں چاروں معروف مذاہب میں سے ہر ایک کی الگ الگ رائے ہے، اس کے بارے میں ضمان کے باب کی طرف رجوع کیا جائے۔

بھاگے ہوئے غلام کی دیت کا مستحق کون ہے؟

۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگا ہوا غلام اپنے مالک ہی کی ملکیت رہتا ہے، لہذا اگر اسے ایسی صورت سے قتل کیا گیا جس میں دیت (خون بہا) لازم ہوتی ہے، یا اس کے جسم کا کوئی حصہ اس طرح تلف کیا گیا کہ جس سے تاوان لازم ہوتا ہے، تو اس کا خون بہا اور اس کے حصۂ جسم کا تاوان اس کے مالک کا حق ہوگا (اور یہ نقصان کرنے والے پر واجب ہوگا) (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی فروختگی کب جائز ہے؟

۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مالک اگر بھاگے ہوئے غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے اپنے بھاگے ہوئے غلام کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر بھاگا ہوا غلام قاضی کے حوالہ کیا گیا اور کچھ دنوں غلام کو روکے رکھنے کے بعد قاضی کی نگاہ میں غلام کا بیچنا مصلحت معلوم ہوا تو قاضی کے لئے اس کا بیچنا جائز ہے، لیکن قاضی اسے کتنے دنوں محبوس کرنے کے بعد بیچ سکتا ہے اس کے بارے میں مختلف مذاہب فقہیہ کے درمیان اختلاف ہے (۱)، بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خود اس غلام کو فروخت کردے، جو فقہاء فضولی کی بیع کو معتبر نہیں مانتے ان کے نزدیک مذکورہ بالا بیع کا عدم جواز اس لئے ہے کہ وہ غلام پکڑنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور جو فقہاء فضولی کی بیع کو معتبر مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ بیع اس واسطے ممنوع ہے کہ اس بھاگنے والے غلام کا مالک معلوم نہیں ہے جو اس کی اجازت دے۔

اباق غلام میں عیب ہے:

۱۰- بھگوڑا ہونا غلام اور باندی میں ایسا عیب ہے کہ جس کی بنا پر فروختگی کے بعد خرید کردہ غلام وباندی کو واپس کردیا جاتا ہے، اس کی تفصیل خیار عیب کے باب میں آئی ہے۔

پکڑنے والے کے پاس سے غلام کا بھاگ جانا:

۱۱- (فقرہ نمبر ۵ میں) یہ بات گذر چکی ہے کہ بھاگے ہوئے غلام پر پکڑنے والے شخص کا قبضہ قبضۂ امانت ہوتا ہے، اس لئے اگر پکڑنے والے کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر غلام اس کے پاس سے بھی بھاگ جاتا ہے تو اس پر ضمان واجب نہیں۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۵۴ طبع الامیریہ، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۱ طبع عیسی الحلبی، البحر ۲/ ۱۲۵ طبع السنۃ المحمدیہ، شرح الروض ۴/ ۱۳، ۴۵، القلیوبی ۴/ ۱۵۷-۱۵۸ طبع الحلبی۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۲۳ طبع اول، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۸، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۸ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۵۲۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱، المجموع ۹/ ۲۷۳ طبع الارشاد جدہ، نیل المآرب ۱/ ۹۹ طبع بولاق۔

بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنے سے پہلے آزاد کرنا:

۱۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کا مالک اگر اس کے بھاگے ہوئے ہونے کی حالت میں اور پکڑنے والے کی طرف سے اس کی حوالگی سے پہلے اس کو آزاد کردے تو اس کی آزادی نافذ ہوجائے گی (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام کی واپسی اور اس پر اجرت:

۱۳ - فقہاء نے "جُعل" کی جو تعریف کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "جعل" مال کی وہ خاص مقدار ہے جس کا حقدار وہ شخص ہوتا ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو یا بھٹکے ہوئے جانور کو اس کے مالک کے حوالہ کرے اور اس عمل کے مقابلہ میں وہ اس مال کا مستحق ہو۔

فقہاء کے درمیان "جعل" کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے شخص کے لئے جعل کی وہ مقدار جس کا استحقاق ہے وہ ہوگی جو جعل دینے والے نے متعین کی ہو، یا اس کام کی اجازت دینے والے اور کام کرنے والے کے درمیان جس مقدار پر اتفاق ہوا ہو (۲)۔

البتہ فقہاء حنابلہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جُعل دینے والے کی مقرر کردہ رقم اگر شریعت کی مقرر کردہ رقم سے کم ہے تو فقہ حنبلی کے ایک قول کے مطابق بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے شخص کا حق شریعت کی مقرر کی ہوئی مقدار ہوگی (۳)، اور شریعت کی مقرر کردہ مقدار ایک

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۳۸ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۲۳۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۸۳-۸۴ طبع دار المعارف مصر، الأم ۴/ ۶۹ طبع المطبعۃ الفنیۃ، کشف المخدرات رص ۳۰۵ طبع السلفیہ۔

(۳) الاقناع لابی النجا المقدسی ۲/ ۳۹۴ طبع دار المعرفہ بیروت۔

دینا ریا بارہ درہم ہے، فقہ حنبلی کا دوسرا قول یہ ہے کہ جُعل دینے والے کی مقرر کردہ رقم اسے ملے گی خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو، اس مسئلہ میں کچھ تفصیل اور اختلاف بھی ہے جس کی اس زمانہ میں ضرورت نہیں۔

اور فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھاگے ہوئے غلام کو مسافت قصر کے فاصلہ یا اس سے زائد فاصلہ سے مالک کے پاس لایا ہے تو شارع کی طرف سے مقرر کردہ اسکا زائد سے زائد جعل (اجرت وانعام) چالیس درہم ہے، کیونکہ چالیس درہم کی تحدید کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک اثر وارد ہوا ہے (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات:

۱۴ - بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات یا تو اس طرح کے ہوں گے جو فوراً اس پر نافذ ہو جائیں گے مثلاً طلاق دینا، یا ایسے تصرفات ہوں گے جن کا تعلق مال سے اور دوسروں کے حقوق سے ہوگا، مثلاً نکاح کرنا، اقرار اور ہبہ۔

بھاگے ہوئے غلام کے جو تصرفات اس پر فوراً نافذ ہوتے ہیں وہ صحیح اور نافذ ہوں گے، لیکن اس کے جن تصرفات پر مالی ذمہ داریاں مرتب ہوتی ہیں، مثلاً نکاح، اقرار و ہبہ وغیرہ تو یہ تصرفات مالک کی اجازت پر موقوف ہوں گے، خواہ قولی تصرفات ہوں یا عملی (۲)۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۶ طبع بولاق، مذکورہ تحدید سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی طرف اشارہ ہے: "أقصى جعل الآبق أربعون درهماً من كل رأس" (بھاگے ہوئے غلام کا زائد سے زائد جعل فی غلام چالیس درہم ہے)، اس کی روایت عبدالرزاق، طبرانی اور بیہقی نے کی ہے (نصب الرایہ ۳/ ۴۷۰)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۳، الشرح الصغیر ۲/ ۵۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۳۔

غلام کا اپنے مالک اور پکڑنے والے کے علاوہ کسی اور کے پاس سے بھاگنا:

۱۵ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر غلام اس شخص کے پاس سے بھاگا جس کے پاس عاریت یا اجارہ کے طور پر ہے یا وصیت کی وجہ سے ہے تو یہ لوگ غلام کے ضامن نہیں ہوں گے، سوائے اس کے کہ غلام کے بھاگنے میں ان کی زیادتی یا کوتاہی کا دخل ہو، کیونکہ ان سب کا غلام پر قبضہ قبضۂ امانت ہے (۱)۔

اور اگر غلام غاصب کے پاس سے بھاگ جائے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے زیادتی کی ہے، لہذا غصب کے دن غلام کی جو قیمت تھی اس کی ادائیگی غاصب کے ذمہ لازم ہوگی۔

اور غلام جس شخص کے پاس رہن رکھا ہوا تھا اگر اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا بشرطیکہ غلام کا بھاگنا اس کی زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہے، لیکن اگر غلام اس کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر بھاگ گیا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مرتہن پر ضمان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ مال رہن پر مرتہن کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک مال رہن کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہے اس کے بقدر اس کا ضمان ہوتا ہے (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا نکاح:

۱۶ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا کسی اور شخص سے نکاح کرنا اس وقت تک صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ یہ بات متحقق نہ ہو جائے کہ اس غلام کا انتقال ہو چکا ہے، یا اس نے اس بیوی کو طلاق دے دی ہے، یا شوہر کے غائب ہونے یا نفقہ نہ دینے کی وجہ سے قاضی نے اس گمشدہ غلام کی طرف سے اس کی بیوی کے لئے طلاق کا فیصلہ کر دیا ہے، اس سلسلہ میں کچھ مزید تفصیل ہے جو مفقود اور طلاق کے احکام میں مذکور ہیں (۱)۔

مال غنیمت کے غلام کا تقسیم سے پہلے بھاگنا:

۱۷ - فقہاء کے متفق علیہ اصولوں میں سے ایک اصل یہ ہے کہ جب تک مال غنیمت تقسیم نہ ہو وہ عام مسلمانوں کا مال ہے، یہ مجاہدین کی ملکیت میں تقسیم کے بعد ہی داخل ہوتا ہے، لہذا اگر مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس میں سے کوئی غلام بھاگ گیا ہے تو جہاں جہاں اس غلام کے ملنے اور ہونے کا امکان ہوگا وہاں وہاں اسے تلاش کیا جائے گا اور اعلان کیا جائے گا کہ جو اسے لائے گا اسے انعام دیا جائے گا، اور یہ انعام بیت المال میں سے دیا جائے گا یا اسی مال غنیمت سے دیا جائے گا، جب بھاگا ہوا غلام واپس مل جائے تو مال غنیمت کے دوسرے اموال کی طرح اسے بھی مجاہدین میں تقسیم کیا جائے گا (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعوی اور اس کا ثبوت:

۱۸ - اگر کوئی شخص بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعوی کرے گا تو وہ غلام یا تو قاضی کے قبضہ میں ہوگا یا پکڑنے والے اور لانے والے کے قبضہ میں ہوگا۔

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۶ طبع اول، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۸، المہذب وشرح المغنی ۲/ ۳۵۱۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۶۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۸، الاختیار ۲/ ۶۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی شرح المہذب ۲/ ۴۷۶، الاقناع ۲/ ۳۴۵۔

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ ۱/ ۴۶۵ طبع اول، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۵۷ طبع المیمنیہ، المغنی ۹/ ۱۳۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۶۔

اِباق ۱۹-۲۰

اگر قاضی کے قبضہ میں ہے تو فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی اس غلام کی ملکیت کا دعوی کرنے والے کو اس وقت تک نہیں دے گا جب تک وہ مضبوط ثبوت نہ پیش کر دے، جس سے غلام کے حالات کا علم ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ غلام واقعی اسی مدعی کی ملکیت ہے، نہ اس نے اسے کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا ہے، یا کم از کم اس دلیل وثبوت سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ غلام اسی شخص کا ہے اور اس غلام کے بیچنے یا ہبہ کرنے کا کوئی علم نہیں ہے، پوری تحقیق ہو جانے کے بعد ہی قاضی غلام کو اس مدعی کے حوالہ کرے گا(۱)، فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ قاضی اس سے قسم بھی لے گا۔

اور اگر بھاگا ہوا غلام پکڑنے والے کے قبضہ میں ہے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ پکڑنے والا شخص قاضی کے حکم کے بغیر اس غلام کو مدعی کے حوالہ نہیں کرے گا(۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ غلام کی ملکیت کا دعوی کرنے والا شخص اگر ایک گواہ پیش کرنے کے ساتھ ساتھ قسم بھی کھائے تو پکڑنے والا شخص غلام کو اس کے حوالہ کر دے گا(۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دعوی کرنے والا شرعی گواہ پیش کر دے یا غلام اعتراف کر لے کہ دعوی کرنے والا شخص اس کا مالک ہے تو پکڑنے والے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو مدعی کے حوالہ کر دے، لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ حاکم کے حکم کے بغیر غلام کو مدعی کے حوالہ نہ کرے(۴)۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۳۴-۴۳۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۷، الأم ۴/ ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۷۔
(۲) الفتاوی الأنقرویہ ۱/ ۲۰۳۔
(۳) الدسوقی ۴/ ۱۲۸۔
(۴) الأم ۴/ ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۷۔

بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر:

۱۹- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو غلام بھاگ چکا ہے اس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب نہیں ہے(۱)، حضرت عطاء اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے(۲)۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب ہے، ان فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کے بیان کی جگہ صدقۂ فطر کا باب ہے(۳)، ابوثورؒ، ابن المنذرؒ اور امام زہری نے بھاگے ہوئے غلام کے مالک کے ذمہ بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا اس وقت واجب قرار دیا ہے جب کہ مالک کو یہ معلوم ہو کہ غلام کہاں ہے، اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ اگر بھاگا ہوا غلام دار الاسلام ہی میں ہے تو اس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب ہے(۴)۔

غلام کے بھاگنے کی سزا:

۲۰- یہ بات پہلے آچکی ہے کہ غلام کے لئے بھاگنا شرعاً حرام ہے، بھاگنے کو بعض فقہاء نے کبائر میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو: فقرہ ۲)، لیکن اس گناہ پر شریعت میں کوئی حد شرعی نہیں ہے البتہ بھاگنے والے غلام کے لئے تعزیر ہے، اور یہ تعزیری سزا حاکم کی طرف سے ہوگی یا غلام کے مالک کی طرف سے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۵۔
(۲) المغنی ۲/ ۶۷۲۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۷، المجموع ۶/ ۱۱۳، المغنی ۲/ ۶۷۲۔
(۴) المغنی ۲/ ۶۷۲۔

إبانة

تعریف:

۱- إبانۃ "أبان" کا مصدر ہے، اس کے لغوی معانی ہیں ظاہر کرنا اور جدا کرنا۔ صاحب المحکم نے لکھا ہے کہ "قطع" کسی جسم کے اجزاء کو جدا کردینے کا نام ہے، اور ابانت جو جدا کرنے کے معنی میں ہو وہ "تفریق" کا مرادف ہے(۱)۔

فقہاء نے "ابانت" کو اکثر جدا کرنے اور کاٹنے کے معنی میں استعمال کیا ہے، بیوی کی جدائی طلاق بائن یا خلع کے ذریعہ ہوتی ہے، اس کے بعد عورت اپنی ذات کی مالک ہوجاتی ہے، اور شوہر کو اس کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے، البتہ دونوں آپس میں دوبارہ نکاح کرسکتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اِبانت کا ایک حکم جس پر فی الجملہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے، یہ ہے کہ اون اور بال کے سوا ماکول اللحم زندہ جانوروں کے جسم کا جو بھی حصہ اس سے جدا کیا جائے گا اس کا وہی حکم ہوگا جو حکم مردار کا ہے، کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے: "ما أبین من حیّ فھو میت"(۲) (زندہ جانور کا جو حصہ اس کے جسم سے جدا کیا گیا وہ مردار ہے)۔

اور جانور کے ذبح کرنے کے بعد اس کے مرنے سے پہلے پہلے اس کے جسم کا جو حصہ کاٹ کر علیحدہ کیا جائے گا اس کا کھانا حلال ہے، اگر چہ اس میں فی الجملہ کراہت ہے(۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- درج ذیل فقہی ابواب اور مسائل میں ابانت پر گفتگو ہوتی ہے: نجاست کی بحث، ستر کی بحث (جدا کئے ہوئے عضو کو چھونے اور دیکھنے کے بارے میں)، میت کی تدفین (۲)، طلاق اور خلع (۳)، جنایات (اعضاء پر جنایت کے تحت) (۴)، لعان، ذبائح (طریقۂ ذبح کے تحت)، شکار (صید)(۵)۔

---

(۱) المغرب، تاج العروس، المصباح (بین، فرق)، تہذیب الاسماء واللغات (قطع)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۴ طبع الجمالیہ، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۸، اور اس

= کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، البجیر ی علی الخطیب ۴/ ۲۵۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۳-۵۴ طبع اول المنار۔ حدیث: "ما أبین من حی فھو میت" متعدد طرق سے مروی ہے، چنانچہ حاکم نے اس کی روایت حضرت ابوسعیدؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ما قطع من حی فھو میت" اس روایت میں ایک واقعہ بھی مذکور ہے دار قطنی نے اس کا معلول ہونا ذکر کیا ہے اور کہا ہے: مرسل زیادہ صحیح ہے اور اس کی روایت ابن ماجہ وغیرہ نے کچھ اختلاف کے ساتھ کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۸، ۲۹ طبع الفنیہ)، اور ذہبی نے حاکم کی تصحیح پر تعاقب کیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۶۱ طبع اول التجاریہ) اور یہ ابوداؤد کی بھی روایت ہے (۳/ ۱۴۸ طبع دوم التجاریہ)، اور اس کی سند میں ضعف ہے ترمذی نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے: یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۵-۵۶، طبع الجمالیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۵۴ طبع الجمالیہ، الدسوقی ۲/ ۱۰۸ طبع عیسی الحلبی، الشروانی علی التحفہ ۹/ ۳۲۵ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح ۱۱/ ۵۳، ۵۴۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۱۱ طبع مصطفی الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶۵۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۳۸۔

(۴) القلیوبی ۴/ ۱۱۳۔

(۵) البدائع ۵/ ۴۴-۴۵، الدسوقی ۲/ ۱۰۸-۱۰۹۔

ابتداع

دیکھئے: "بدعت"۔

اِبدال

تعریف:

۱- لغت میں ابدال ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ کرنے کا نام ہے، استبدال بھی اسی مفہوم میں آتا ہے، اہل لغت کے نزدیک ابدال اور استبدال میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔ فقہاء کے یہاں بھی یہی صورت حال ہے، یہ بھی لفظ ابدال اور استبدال کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- ابدال یا استبدال تصرفات کی ایک قسم ہے، اصلاً یہ تصرف جائز ہے بشرطیکہ یہ تصرف ایسے شخص کی طرف سے ہو جو تصرف کا اہل ہے، اور اس چیز کے بارے میں تصرف کرے جس میں تصرف کرنا اس کے لئے جائز ہے، مخالف شرع تصرف نہ کرے (۳)۔

کبھی اس حکم کے ساتھ کوئی ایسی چیز جمع ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے فقہاء کے درمیان اس کے جواز وعدم جواز، اور وجوب کے بارے میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، مثلاً حق شرعی کس چیز سے متعلق ہے؟ اس کے

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر (بدل)۔

(۲) ابن عابدین ۳ / ۴۱ طبع بولاق، الخرشی ۷ / ۱۵ طبع بولاق، القلیوبی ۳/ ۷، ۴ / ۸۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴ / ۵۳۴ طبع اول المنار۔

(۳) بدائع الصنائع ۵ / ۸۱ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر ۲ / ۳۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸۶/۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۱۱۴۔

بارے میں اختلاف، جیسا کہ زکاۃ اور کفارہ کے بارے میں ہے، جمہور فقہاء اکثر اس بات کو ممنوع قرار دیتے ہیں کہ زکاۃ اور کفارہ میں اصل واجب کی جگہ اس کی قیمت دی جائے، اس لئے کہ زکاۃ اور کفارہ اللہ کا حق ہے اور ان کی ادائیگی کو اللہ تعالی نے انہیں چیزوں پر موقوف کیا ہے جن کا تذکرہ نص میں آیا ہے، لہذا جو چیز واجب ہے اس کو دوسری چیز کی طرف منتقل کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک یہ بات جائز ہے کہ زکاۃ اور کفارہ میں جو مال واجب ہوتا ہے اس کی جگہ اس کی قیمت دیدی جائے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب، مال کی حقیقت سے متعلق ہے اور مال کی حقیقت مالیت اور قیمت ہے (۱)۔

۳- عقود معاوضات مثلاً خرید فروخت میں، فقہاء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ ثمن کو بدلنے کا کیا حکم ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ قبل اس کے کہ بیچنے والا ثمن (یعنی اس چیز پر جو بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان بطور قیمت طے ہوئی ہے) پر قبضہ کرلے خریدار ثمن کو تبدیل کرسکتا ہے کیونکہ ثمن کے افراد متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور اس لئے بھی کہ عقد بیع ثمن کے ہلاک ہونے سے فسخ نہیں ہوتا، اس سلسلہ میں دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "كنا نبيع الإبل بالبقيع بالدراهم، فنأخذ بدل الدراهم الدنانير، ونبيعها بالدنانير فنأخذ بدلها الدراهم، فسألنا النبي ﷺ عن ذلک، فقال: لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء" (۲) (ہم لوگ بقیع میں دراہم سے اونٹ فروخت کرتے اور دراہم کے بدلے دینار لے لیتے، اور کبھی دیناروں سے بیچتے اور ان کے بدلے دراہم لے لیتے، ہم لوگوں نے اس کے بارے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات نہیں، بشرطیکہ تم دونوں اس حال میں جدا ہو کہ تم میں سے کسی ایک کا مطالبہ دوسرے کے ذمہ باقی نہ رہے)،

اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ دراہم اور دینار نقد ہوں ادھار معاملہ نہ ہو، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ثمن متعین ہو خواہ نقدی ہو یا کوئی اور چیز، تو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور اگر ثمن ادھار ہو تو قبضہ سے پہلے اسے بدلنا جائز ہے، ان حضرات نے بھی مذکورہ بالا حدیث ہی سے استدلال کیا ہے کہ اس حدیث میں ایسے ثمن کو بدلنے کا ذکر ہے جو متعین نہیں ہے بلکہ ذمہ میں واجب ہے، اسی سے قریب تر حنابلہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

مبیع (فروخت شدہ چیز) کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مبیع اموال منقولہ میں سے ہو تو قبضہ سے پہلے اسے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اموال غیر منقولہ (جائداد) میں سے ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مبیع اور ثمن معین کو قبضہ سے پہلے بدلنا درست نہیں ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا ان چیزوں میں درست ہے جن میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر مبیع ان چیزوں میں سے ہے جن میں قبضہ کی ضرورت ہوتی ہے تو اسے

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲ طبع الامیریہ، البدائع ۵/ ۱۰۲، ۱۳۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۲۳۵ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۱۵۰ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۳/ ۶۵، ۷/ ۵۷ ۳۔

(۲) حدیث: "لا بأس إذا تفرقتما......" کی روایت اصحاب السنن نے حضرت ابن عمرؓ سے چند طرق سے کی ہے امام احمد، ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ترمذی اور بیہقی نے کہا ہے کہ سماک کے علاوہ کسی اور راوی نے اسے مرفوعاً ذکر نہیں کیا ہے امام شافعی نے

= اسے اختیار کرنے کو اس کی صحت پر معلق کیا ہے، حافظ ابن حجر نے اس حدیث کے موقوف ہونے کے بارے میں چند اقوال ذکر کئے ہیں (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۵-۲۶ طبع الفنیہ، نصب الرایہ ۴/ ۳۳-۳۴ طبع اول)، دار قطنی نے اس کی روایت اسی معنی میں کی ہے التعلیق المغنی میں ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں (سنن الدار قطنی ۳/ ۲۳-۲۴، طبع دار المحاسن)۔

قبضہ سے پہلے بدلنا جائز نہ ہوگا۔

اور مالکیہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف جائز قرار دیتے ہیں سوائے اس صورت کہ جب معاوضہ میں ملنے والی چیز غلہ ہو۔

یہ سارے احکام ان عقود کے ہیں جو بیع صرف، بیع سلم اور عقود ربویہ کے علاوہ ہوں، صرف، سلم اور اموال ربویہ میں تبدیل کرنا جائز نہیں ہے (۱)۔

کبھی تبدیل کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً ''اجارۂ ذمہ'' میں اگر کرایہ کا جانور عیب دار ہوگیا یا یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ جانور کسی اور کی ملک ہے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ کرایہ پر دینے والے کے ذمہ اس کے بدلے دوسرا جانور دینا لازم ہوگا (۲)۔

کبھی ابدال (تبدیل کرنے) کے لئے کچھ مخصوص احوال اور شرطیں ہوتی ہیں جیسا کہ وقف میں ہوتا ہے (۳)۔

اور وہ یہ ہے کہ ابدال ان دس شرطوں میں سے ایک ہے جن کا ذکر وقف کرنے والے اپنے وقف ناموں میں عموماً کرتے ہیں، وقف کرنے والے ابدال کے ساتھ استبدال کو بھی ملاتے ہیں، جس کی وجہ سے وقف کی دستاویزیں لکھنے والے ابدال اور استبدال کے درمیان فرق کرنے لگے، وثیقہ نویس ابدال کا اطلاق اس پر کرتے ہیں کہ موقوفہ زمین یا مکان کے بدلے میں دوسری زمین یا مکان لے لیا جائے، اور استبدال کا اطلاق اس پر کرتے ہیں کہ موقوفہ چیز بیچ کر نقد لے لیا جائے۔

بحث کے مقامات:

۴ – فقہاء کے یہاں ''ابدال و استبدال'' کے احکام مختلف مسائل کے تحت اور متعدد مقامات پر آتے ہیں، جہاں تفصیلی طور پر ہر مسئلہ کا حکم جواز، یا ممانعت، یا وجوب کے لحاظ سے بیان کردیا گیا ہے، ان میں سے چند مقامات یہ ہیں: زکاۃ، اضحیہ، کفارہ، بیع، شفعہ، اجارہ، وقف وغیرہ۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۳-۸۸، المغنی ۴/ ۴۳، ۱۱۳ طبع سوم المنار، الشرح الصغیر ۲/ ۴۳-۵۷ طبع مصطفی الحلبی، مواہب الجلیل ۴/ ۴۰۳ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۸۰ طبع مصطفی الحلبی، الخرشی ۷/ ۱۵، المغنی ۵/ ۴۳۴۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول الامیریہ، الخرشی ۷/ ۹۵ طبع بولاق، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

ابراء

ابراء کی تعریف:

۱ – لغت میں ابراء کے چند معانی یہ ہیں: پاک کرنا، چھٹکارا دلانا، کسی چیز سے دور کرنا۔ ابن الاعرابی نے کہا ہے: بَرِیَٔ کا معنی ہے چھٹکارا پایا، پاک ہوا، دور ہوا، لہذا اس اعتبار سے ابراء کا مفہوم ہے کسی شخص کو (مثلاً مقروض کو) قرض سے یا اس حق سے بری کرنا جو اس شخص کے ذمہ لازم تھا، اور تبرئۃ: براءت کو صحیح قرار دینے کا نام ہے، مبارأۃ: عورت سے نکاح ختم کرنے پر صلح کرنے کا نام ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں ابراء کا مفہوم ہے آدمی کا دوسرے کے ذمہ یا دوسرے کی جانب جو حق ہے اسے ساقط کرنا، اگر کسی کے ذمہ یا کسی کی جانب حق نہ ہو، مثلاً حق شفعہ یا حق رہائش جس کی مرنے والے نے وصیت کی تھی، تو اسے ترک کرنے کو ابراء (بری کرنا) نہیں کہا جاتا بلکہ اسے اسقاط محض (محض ساقط کرنا) کہتے ہیں۔ ابراء کی تعریف میں لفظ اسقاط (ساقط کرنا) کو اختیار کرنا اس کے دو معانی میں سے ایک کو غالب قرار دینے کی وجہ سے ہے، کیونکہ ابراء میں دو معانی ہیں: ساقط کرنا، مالک بنانا، اور اس وجہ سے بھی کہ ابراء میں اکثر کسی نہ کسی درجہ میں اسقاط پایا جاتا ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا(۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح (برئ)، تہذیب الاسماء واللغات للنووی ص ۲۴، طلبۃ الطلبۃ للنسفی ر ۳۴، بدایۃ المجتہد ۲ ر ۱۵۳ طبع الخانجی، فتح القدیر ۳ ر ۳۵۶ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار شرح تنویر الابصار ۴ ر ۲۷۶ طبع بولاق۔

متعلقہ الفاظ:

الف – براءت، مبارأت، استبراء:

۲ – (براءت) ابراء کا اثر ونتیجہ ہے، یہ بَرِئَ کا مصدر ہے، فقہ میں براءت ابراء سے الگ چیز ہے، اس لئے کہ براءت جس طرح ابراء (بری کرنے) سے حاصل ہوتی ہے جو کہ قرض خواہ (دائن) کا فعل ہے اسی طرح ابراء کے علاوہ کچھ دوسرے اسباب سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، مثلاً خود مقروض نے یا اس کے کفیل نے قرض ادا کردیا ہو، اور شرط لگانے سے بھی براءت حاصل ہوجاتی ہے، مثلاً سامان بیچتے وقت اگر بیچنے والا سامان کے عیوب سے براءت کی شرط لگادے تو براءت حاصل ہوجاتی ہے، اسے "تبرؤ" بھی کہا جاتا ہے، اس کی تفصیل خیار عیب اور کفالت کے باب میں ملے گی۔

کبھی براءت اس طرح بھی حاصل ہوجاتی ہے کہ ضمان کے سبب کا ازالہ کردیا جائے، یا ضمان جس شخص کا حق ہے وہ اس شخص کو جس پر ضمان واجب ہے، سبب ضمان کا ازالہ کرنے سے روک دے، اسی طرح کا ایک مسئلہ وہ ہے جس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے کہ دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے والا اگر اس کنویں کو پاٹنا چاہے اور زمین کا مالک اسے کنواں پاٹنے سے روک دے تو کنواں کھودنے والا ضمان سے بری ہوجاتا ہے اگرچہ یہاں ابراء (بری کرنے) کا کوئی لفظ نہیں پایا گیا(۱)۔

براءت اور ابراء کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض مسائل میں براءت کے ساتھ ابراء یا اسقاط کی قید لگی ہوئی ہے تاکہ براءت بالابراء (بری کرنے سے حاصل ہونے والی براءت) براءت بالاستیفاء (حق وصول کرلینے کی وجہ سے براءت) سے متمیز ہوجائے، مثلاً ابن ہمام لکھتے ہیں: براءت

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳ ر ۷۴ طبع عیسی الحلبی۔

بالابراء کفیل کے فعل سے متحقق نہیں ہوتی بلکہ اصل قرض خواہ کے فعل سے متحقق ہوتی ہے، لہذا ایسی صورت میں یہ براءت کفیل کی طرف منسوب نہیں ہوگی، اسی طرح بعض فقہاء شافعیہ نے ابراء اور براءت کی شہادت کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے پر بحث کی ہے، مثلاً ایک شخص نے گواہی دی کہ مدعی نے مقروض کو بری کردیا، اور دوسرے شخص نے گواہی دی کہ مقروض قرض سے بذریعہ ادائیگی بری ہوگیا ہے، تو فقہاء شافعیہ نے اس تلفیق کو جائز قرار دیا ہے اور نصاب شہادت کو کامل مانا ہے (۱)۔

۳- جہاں تک لفظ ''مبارأۃ'' کا تعلق ہے تو وہ باب مفاعلہ سے ہے جو براءت میں مشارکت کا تقاضہ کرتا ہے (۲)، اور اصطلاح شریعت میں مبارأۃ خلع کے چند ناموں میں سے ایک نام ہے، خلع اور مبارأۃ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی عورت کا معاوضہ دے کر شوہر سے طلاق حاصل کرنا لیکن مبارأۃ کی خصوصیت یہ ہے کہ مبارأۃ میں عورت شوہر سے اپنا کوئی حق ساقط کرتی ہے، لہذا مبارأۃ ابراء کی ایک مخصوص شکل ہے جو میاں بیوی کے درمیان وجود میں آتی ہے، جس میں اکثر عورت شوہر پر واجب ہونے والے اپنے مالی حقوق، مثلاً مہر مؤجل یا عدت کا نفقہ، معاف کرنے کی پیشکش کرتی ہے تاکہ شوہر اس کو طلاق دیدے اور شوہر اس کی پیشکش کو قبول کرتے ہوئے طلاق دیدیتا ہے، جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مبارأۃ سے صرف وہی حقوق ساقط ہوتے ہیں جن کی وضاحت کردی گئی ہو، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مبارأۃ سے عورت کے تمام حقوقِ زوجیت ساقط ہوجاتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل خلع کے بیان میں آئے گی (۱)۔

ابراء کے بدلے دی ہوئی طلاق کے بارے میں ابن نجیم حنفی کا ایک رسالہ ہے، اس رسالہ میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ طلاق بائن ہوتی ہے کیونکہ یہ طلاق مال کے بدلے میں ہوتی ہے، لیکن اگر شوہر یوں کہے کہ جب ایسا ظاہر ہو اور تم مجھے اپنے مہر سے بری کردو تو تمہیں طلاق، تو اس صورت میں طلاق بائن نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر نے طلاق کو ابراء پر معلق کیا ہے، تو اس صورت میں ابراء طلاق کے لئے شرط ہوا، طلاق کا عوض نہیں ہوا (۲)۔

۴- (استبراء) کے دو معانی آتے ہیں: **اول:** بچہ دانی کی براءت سے واقف ہونا یعنی دوسرے کے نطفہ سے بچہ دانی کے پاک ہونے کا علم ہونا، یہ وہاں ہوتا ہے جہاں عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی، اس کے احکام استبراء کے تحت تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔ **دوم:** استبراء کا دوسرا معنی ہے پیشاب اور پاخانہ کے مقام کا منافی طہارت چیزوں سے پاک کرنے کی کوشش کرنا، اس کے احکام کی تفصیل قضاء حاجت کے لفظ کے تحت آئے گی (۳)۔

ب- اسقاط:

۵- لغت میں اسقاط ازالہ کو کہتے ہیں، اور شریعت کی اصطلاح میں اسقاط کا مفہوم ہے ملکیت یا حق کو اس طور سے زائل کرنا کہ کسی دوسرے کو مالک یا مستحق نہ بنایا گیا ہو، اسقاط کبھی ایسے حق کا ہوتا ہے

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۱۰ طبع دار احیاء التراث، القلیوبی ۳/ ۳۳۷، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۳۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۵۹۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۶ طبع المعاہد، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۴/ ۲۱۰، حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۵۶۰، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵ طبع مکہ، القلیوبی ۳/ ۳۰۷، ۳۱۴، المہذب ۲/ ۱۲۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۳۱۔

(۲) ابن نجیم کے رسائل میں سے رسالہ ''الطلاق المعلق علی الإبراء'' رص ۲۶، یہ رسالہ ''حاشیۃ الحموی علی الاشباہ'' طبع استنبول کے آخر میں لگا ہوا ہے۔

(۳) طلبۃ الطلبہ ر ۳، ۹، ۴۴، ۵۶۔

جو دوسرے شخص کے ذمہ یا اس کی جانب مدیون (قرض دار) ہونے کی حیثیت سے لازم ہوتا ہے (جیسا کہ ابراء میں ہوتا ہے)، اور کبھی اسقاط کا تعلق شریعت کے ذریعہ ثابت شدہ کسی ایسے حق سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمہ لازم نہ ہو (مثلاً حق شفعہ)، نیز یہ اسقاط کبھی کسی عوض کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بلاعوض کے ہوتا ہے، لہٰذا ابراء اسقاط سے خاص ہے، اور اس لئے ہر ابراء اسقاط ہوتا ہے لیکن ہر اسقاط ابراء نہیں ہوتا (۱)۔

ابراء اسقاط کی ایک قسم ہے، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ علامہ قرافی نے اسقاط کی دو قسمیں کی ہیں: معاوضہ کے ساتھ اسقاط، مثلاً خلع، معاوضہ کے بغیر اسقاط، اس دوسری قسم کی مثال میں انہوں نے ابراء من الدیون (قرضوں سے بری کرنے) کا ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی (۲)۔

اسقاط میں بالاتفاق صرف اس شیٔ کا ہی سقوط ہوتا ہے جس کا اسقاط کیا جائے، جبکہ ابراء کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ایسا اسقاط ہے جس میں ملکیت کا پہلو بھی شامل ہے، یا یہ کہ وہ تملیک محض ہے یا خالص اسقاط ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے لکھا ہے کہ قصاص کے علاوہ اور حقوق کے ترک کرنے کو اسقاط نہیں کہا جاتا بلکہ اسے ابراء کہا جاتا ہے (۳)، لیکن ظاہر یہ ہے کہ قلیوبی کی یہ بات محض فقہ شافعی کے عرف واستعمال کے مطابق ہے۔

اور کبھی کبھی ابراء کو اسقاط کی جگہ بھی استعمال کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ خیار عیب کے باب میں ہوتا ہے، وہاں ابراء من العیب (عیب سے بری کرنا) سے مراد خیار عیب کا ساقط کرنا ہوتا ہے۔

ج - ہبہ:

۶ - لغت میں ہبہ ایسے عطیہ کو کہتے ہیں جو عوض (مادی) اور غرض (معنوی) دونوں سے خالی ہو یا ایسی چیز مفت میں دینا جس سے اس شخص کو مطلقاً نفع ملے جسے وہ چیز ہبہ کی گئی ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ہبہ کی تعریف ہے: کسی شخص کو کسی عوض کے بغیر کسی چیز کا مالک بنانا (۱)۔

ہبہ کی وہ قسم جو ابراء کے ہم معنی ہے، وہ یہ ہے کہ دَین اس شخص کو بخش دینا ہے جس کے ذمہ دَین واجب ہے، پس ہبہ اور ابراء جمہور کے نزدیک ایک معنی میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع جائز نہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک جو فی الجملہ ہبہ سے رجوع کے جواز کے قائل ہیں، ابراء مختلف ہے اس صورت سے جس میں دین مدیون کو ہبہ کردیا جائے، اس لئے کہ ابراء کی صورت میں اس کو قبول کرلینے کے بعد رجوع کا جائز نہ ہونا متفق علیہ ہے، اس لئے کہ یہ اسقاط ہے اور ساقط لوٹتا نہیں ہے جیسا کہ اس مشہور قاعدہ میں اس کی صراحت ہے (۲)۔

مدیون کے علاوہ دین کسی اور کو ہبہ کرنا فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس کی تفصیل کی جگہ ہبہ اور دین کا لفظ ہے، پس اس کا ابراء سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

د- صلح:

۷ - لغت میں صلح موافقت کرنے کو کہتے ہیں، صلح مصالحت کا نام

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب (سقط)۔
(۲) الذخیرہ للقرافی ۱/ ۱۵۹، الفروق ۲/ ۱۱۰ طبع دار المعرفہ۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۲۸۷۔

(۱) لسان العرب (وہب)، رسائل ابن نجیم رص ۱۱۹ طبع استنبول۔
(۲) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۴/ ۱۴۲ طبع دار المعارف، الروض المربع ۲/ ۵۰، الخرشی ۵/ ۱۰۳، شرح الروض ۲/ ۲۸۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۴ طبع بولاق، الفروع ۴/ ۱۹۳ طبع دار مصر۔

ہے۔شریعت کی اصطلاح میں صلح وہ عقد ہے جس کے ذریعہ نزاع دور کی جاتی ہے اور دو صلح کرنے والوں کے بیچ ان دونوں کی باہمی رضامندی سے جھگڑا ختم کیا جاتا ہے(۱)۔

فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ صلح کی تین شکلیں ہوتی ہیں: پہلی شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرے، دوسری شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا انکار کرے، تیسری شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کے بارے میں خاموش ہو، نہ اقرار کرے نہ انکار۔ پس اگر صلح اقرار دعوی کی صورت میں ہو تو شئی متنازع فیہ کے کسی حصہ پر مدعی اپنا دعوی چھوڑ دے اور باقی حصہ مدعا علیہ کو عطا کردے، پس صلح کی یہ صورت ابراء کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حق کا بعض حصہ وصول کرلیا اور باقی سے بری کردینا ہے، لیکن اگر یہ صلح کسی بدل کے لینے پر ہو تو یہ معاوضہ ہے۔

اور یہی حال اس صورت کا ہے جبکہ صلح مدعا علیہ کے انکار کے ساتھ یا اس کے سکوت کے ساتھ ہو، اور اس میں مدعی کے حق کا کوئی حصہ ساقط کیا جارہا ہو، یہ صلح مدعی کی نسبت سے حق کے بعض حصہ کی بابت ابراء ہے، اور مدعا علیہ کی نسبت سے اس پر واجب ہونے والی قسم کا فدیہ ہے، اور باہمی جھگڑے کو ختم کرنا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے صلح کی دو قسمیں کی ہیں: صلح اسقاط وابراء، صلح علی عوض (معاوضہ پر صلح)، ابن جزی صلح کی پہلی قسم کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور دوسری قسم کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ یہ صلح بھی جائز ہے الا یہ کہ کسی حرام کا ذریعہ ہو(۲)۔

(۱) لسان العرب (صلح)، رسائل ابن نجیم رص ۱۲۱ طبع استنبول۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۴۳ طبع تیونس، اللباب لابن راشد القفصی رص ۱۹۲ طبع تیونس، کفایۃ الاخیار للحصنی ۱/۱۷۲، مغنی المحتاج ۲/۱۷۹، شرح الروض ۲/۲۱۶، مغنی المحتاج اور شرح الروض کے مصنفین نے ابراء کو صلح کی اقسام میں شمار کیا ہے۔

ھ- اقرار:

۸- لغت میں اقرار کے معنی ہیں: مان لینا اور اعتراف کرنا۔ فقہاء کی اصطلاح میں اقرار کی تعریف یہ ہے: اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دینا(۱)۔

اقرار کبھی قرض کی وصولی کا ہوا کرتا ہے، پس یہ دراصل فریق ثانی کے دین سے بری الذمہ ہونے کا اقرار ہے، اس لئے کہ ابراء یا تو ابراء استیفاء ہوگا یا ابراء اسقاط، جیسا کہ آگے آرہا ہے، اور دین کی وصولی کا اقرار اور دین واجب الذمہ سے بری کرنا ہر دو صورتوں میں جھگڑا ختم ہوجاتا ہے اور خصومت کا فیصلہ ہوجاتا ہے (اور یہی مفاد صلح کا ہے)، پس ان دونوں کا مقصد ایک ہے، اسی لئے دونوں الفاظ میں سے ہر ایک سے دوسرے کی تعبیر کی جاتی ہے اگرچہ مفہوم میں دونوں مختلف ہیں(۲)۔

ابراء کا دعوی اپنے دامن میں اقرار کو بھی سمیٹے ہوئے ہے، جب کسی شخص نے کہا: آپ نے مجھ کو فلاں چیز سے بری کردیا ہے یا مجھے فلاں چیز سے بری کردیجئے، تو یہ اپنے ذمہ اس شخص کے حق لازم ہونے کا اقرار ہے اور اس کی طرف سے اس کے حق کے ساقط کئے جانے کا دعوی ہے، اور اصل حکم اپنا حق ساقط نہ کرنا ہے، لہذا اس شخص کو ابراء حق کی ادائیگی پر بیّنہ پیش کرنا ہوگا (اس کے بغیر اس کی بات معتبر نہ ہوگی)(۳)۔

و- ضمان:

۹- لغت میں ضمان، کفالت اور کوئی چیز اپنے ذمہ لازم کرنے کو کہتے ہیں۔

(۱) الرسائل الزینیہ لابن نجیم رص ۱۲۱۔

(۲) إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/۶ (یہ رسالہ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں شامل ہے)، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۱۱، المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۳۶۔

(۳) شرح الروض ۲/۲۱۷، ۲۹۷۔

بعض فقہاء نے ضمان کی تعریف کی ہے: دوسرے کے ذمہ ثابت ہونے والے حق کو اپنے ذمہ لازم کرنا، یا جس شخص کے ذمہ حق لازم ہے اسے حاضر کردینے کی ذمہ داری قبول کرنا۔

ضمان ابراء کے برعکس ہے، ضمان سے ذمہ کا مشغول ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ ابراء سے ذمہ کا خالی ہونا ظاہر ہوتا ہے، ابراء اور ضمان میں تضاد کے ہی رشتہ کی وجہ سے شافعیہ نے ابراء کے اکثر احکام ضمان کے باب میں ذکر کئے ہیں (۱)۔

اسی کے ساتھ ابراء کا ضمان سے ایک اور تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ ابراء ضمان ساقط ہونے کے متعدد اسباب میں سے ایک سبب ہے، بلکہ اکثر التزامات میں ابراء کا دخل ہے اس اعتبار سے کہ ابراء کے ذریعہ یہ التزامات ساقط ہوتے ہیں، کیونکہ التزامات (ذمہ داریاں) یا تو ادائیگی سے ساقط ہوتے ہیں یا مقاصہ (باہم بدلہ وتبادلہ کا معاملہ کرنے) کی وجہ سے، یا ابراء سے، یا اس طرح کی کسی اور چیز سے (۲)۔

ز- حطّ:

۱۰- حطّ لغت میں گھٹا دینا یا ساقط کردینا ہے (۳)۔

اور وہ اصطلاحاً دَین کا کچھ حصہ یا پورا دین ساقط کرنے کا نام ہے، اس لئے حطّ معنوی طور پر ابراء ہے، اسی لئے کبھی کبھی ابراء پر حطّ کا اطلاق کردیا جاتا ہے، لیکن اس میں یا تو کل کی قیدلگی ہوتی ہے یا بعض کی، اکثر وبیشتر حطّ کا استعمال قیمت کے ایک حصہ سے بری کرنے پر ہوتا ہے، اور پوری قیمت سے بری کرنے کے لئے ابراء کا استعمال ہوتا ہے (۴)۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸۔
(۲) مرشد الحیران: دفعہ ۱۹۵، اور اس کے بعد کی دفعات۔
(۳) المغرب: مادہ (حطّ)۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۷۳، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۳۶۔

حنفیہ اور بعض حنابلہ کے کلام میں دین کا بعض حصہ ساقط کرنے کو ابراء کہا گیا ہے، یہ درحقیقت جزوی ابراء ہے، اور فقہاء شافعیہ میں سے قاضی زکریا انصاری نے لکھا ہے کہ صلح حطیطہ (وہ صلح جس میں مدعی اپنے دعوی سے کم پر صلح کرتا ہے) دراصل ابراء ہے، اس لئے کہ لفظ صلح اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ مستحق شخص اپنے زائد حق کے بدلہ میں اس سے کم لینے پر راضی ہوگیا ہے (۱)۔

ح- ترک:

۱۱- لغت میں ترک کا ایک معنی اسقاط (ساقط کرنا) بھی ہے، کہا جاتا ہے: "تَرَکَ حقه" جب کوئی شخص اپنا حق ساقط کردے۔ ترک کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

ابراء سے ترک کا تعلق بعض شافعیہ کی اس صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دین مدیون کو ترک کے لفظ کے ذریعہ ہبہ کیا جائے جیسے کہ یہ کہے: ''میں نے دین چھوڑ دیا''، یا ''میں تم سے دین نہیں لوں گا''، یہ کنایۃً ابراء ہے، لیکن قاضی زکریا نے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ صریح ابراء ہے، اور یہی قطعی رائے نووی اور مقری کی ہے (۳)۔

ترک عموماً اسقاط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا حاصل وہی ہے جو اسقاط کا ہے اور اس پر اسقاط ہی کے احکام مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے علامہ رملی شافعی نے اسے ان الفاظ کی فہرست میں رکھا ہے جن میں اسقاط قبول کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ ان کے نزدیک ابراء کا حکم ہے درانحالیکہ لفظ صلح قبول کا محتاج ہے (۴)۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۲۹۔
(۲) القاموس المحیط: مادہ (ترک)۔
(۳) اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۶/ ۳۰۵ طبع صادر، شرح الروض وحواشی الرملی ۲/ ۴۸۱، ۴۸۲۔
(۴) شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۲۱۵۔

اور کبھی لفظ ترک کا اطلاق اپنے حق کو ساقط کئے بغیر اس کے استعمال سے باز آجانے پر ہوتا ہے، مثلاً بیوی کا اپنی باری کا حق ترک کردینا اور دوسری بیوی کو یہ حق دے دینا، کیونکہ ایسی صورت میں اس کو رجوع کرنے اور آئندہ اپنا حصہ شوہر سے طلب کرنے کا حق باقی رہتا ہے۔

لفظ ترک کا اکثر وبیشتر استعمال دعوی کے سلسلہ میں ہوتا ہے، چنانچہ مدعی کی سب سے مشہور تعریف یہ ہے: **من إذا ترک ترک** (یعنی مدعی وہ شخص ہے جو اگر اپنا دعوی ترک کردے تو اس سے صرف نظر کرلیا جائے)، مدعی کو ترک دعوی کا اختیار اسی وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ مدعا علیہ نے اس کے دعوی کا جواب نہ دیا ہو، اگر مدعا علیہ کی طرف سے جواب دعوی ہو چکا ہے تو مدعی کو ترک کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی ترک دعوی کا مقصد مدعا علیہ کو دھوکہ دینا ہوتا ہے، لہذا مدعا علیہ کی طرف سے جواب دعوی کا مرحلہ گذرنے کے بعد مدعی کے لئے اپنے دعوی پر برقرار رہنا ضروری ہوگا تاکہ دونوں کے درمیان نزاع کا فیصلہ ہوجائے۔ بعض فقہاء نے ایسی صورت میں مدعا علیہ کو اس معنی میں مدعی قرار دیا ہے کہ مدعا علیہ یہ دعوی کررہا ہے کہ مدعی اس معاملہ میں اس سے ناحق تعرض کرتا ہے، لہذا مدعا علیہ کی طرف سے تعرض کو روکنے کا مطالبہ ہوتا ہے (۱)۔

ابراء کا شرعی حکم:

۱۲ – ابراء فی الجملہ مشروع ہے، اس کے پانچ معروف شرعی احکام ہیں:

ابراء اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ اس سے پہلے انسان اپنا حق وصول کرچکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں ابراء در اصل مستحق براءت کے لئے براءت کا اعتراف ہے، لہذا یہ ابراء اس عدل کا تقاضہ ہے جس کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ" (۱) (بیشک اللہ تعالی انصاف کا حکم دیتا ہے)، درج ذیل حدیث سے بھی یہ بات مؤکد ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" (۲) (انسان نے دوسرے سے جو چیز لی ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہے جب تک کہ وہ اسے ادا نہ کردے)، بیع سلم کے باب میں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بیع سلم میں بائع (فروخت کرنے والا) اگر اس مال سلم کو جسکی ادائیگی کا وقت آگیا ہے حاضر کردے تاکہ وہ بری الذمہ ہوجائے تو خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اسے قبول کرلے یا مال سلم سے اسے بری کردے، یہ وجوب اختیاری ہے (یعنی اسے یہ اختیار ہے کہ مال سلم کو قبول کرے یا اس سے بری کردے)، اسی طرح اگر وہ شخص جو دیوالیہ ہوگیا ہے قرض خواہوں کو جو ان کا حق ہے اسی کے جنس سے دے رہا ہے تو ان کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو لیں یا اس مقروض کو بری کردیں (۳)۔

ابراء کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً اگر ابراء کسی باطل معاملہ کے ضمن میں ہوا ہو، کیونکہ باطل معاملہ کو باقی رکھنا حرام ہے، اس کی تفصیل بطلان ابراء کے ذیل میں آئے گی۔

ابراء اس صورت میں مکروہ ہے جب کہ کوئی شخص مرض الموت میں ہو اور اس حالت میں اپنے کسی وارث یا اجنبی شخص کو اپنے کل مال کے تہائی سے بھی زیادہ سے بری کردے اور اس کے ورثاء اس کی اجازت دیدیں، اس ابراء کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ورثاء

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۴ طبع اول بولاق۔

---

(۱) سورۂ نحل/ ۹۰۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت..." کی روایت امام احمد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت حسنؓ عن سمرہ ابن جندبؓ سے مرفوعاً کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے ان سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "حتی تؤدي" (یہاں تک کہ وہ اسے ادا کردے)، سمرہ ابن جندبؓ سے حضرت حسن کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے (المقاصد الحسنہ/ ص ۲۹۰ شائع کردہ الخانجی مصر)۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۵۶، شرح الروض ۲/ ۲۰۱۔

کے حق کا ضیاع ہے، جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے جب اپنا پورا مال صدقہ کرنا چاہا تو رسول اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا: "إنک أن تذر ورثتک أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس" (١) (تم اپنے ورثا کو مالدار چھوڑ کر مرو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر مرو، کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں)، البتہ ایک تہائی مال کی وصیت کرنے کی آپ ﷺ نے اجازت دی۔

١٣ - اکثر اوقات میں ابراء کا حکم استحباب کا ہوتا ہے، اسی لئے خطیب شربینی لکھتے ہیں کہ "ابراء مطلوب ہے، اس لئے اس کے بارے میں وسعت رکھی گئی، برخلاف ضمان کے" (٢)، یہ اس لئے کہ ابراء ایک قسم کا احسان ہے کیونکہ اکثر وبیشتر ابراء کی وجہ سے ایسے تنگ دست شخص سے حق ساقط کیا جاتا ہے جس کے کندھے پر دین کا بوجھ ہو، اور اگر کسی ایسے شخص کو بری کیا جارہا ہے جس کے لئے حق کی ادائیگی دشوار نہیں تھی تو بھی اس اقدام سے قرض خواہ اور مقروض کے درمیان الفت ومحبت میں اضافہ ہوتا ہے، اس لئے یہ ابراء بھی حسن سلوک اور نیکی سے خالی نہیں، ابراء اس آیت کے دائرہ میں آتا ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (١) (اور اگر تنگدست ہے، تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے، اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)، اس سلسلہ میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں، انہیں میں سے ایک حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے جب انہوں نے اپنے باپ کا قرض ادا کیا، نیز حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کا واقعہ جبکہ وہ دونوں تنگ دست ہوگئے تھے، اس لئے رسول اکرم ﷺ نے قرض خواہوں کو پورا قرض یا قرض کے کچھ حصے ان سے ساقط کردینے کی ترغیب دی (٢)۔

بعض شافعیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تنگ دست کو بری کردینا قرض دینے سے افضل ہے، اور خوشحالی میں قرض دینا ابراء سے افضل ہے (٣)۔

اوپر جن صورتوں کا تذکرہ ہوا ان کے علاوہ صورتوں میں ابراء کا اصل حکم اباحت کا ہے جیسا کہ ان بیشتر معاملات وتصرفات میں

---

(١) حدیث: "إنک أن تذر ......" اس حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ٣٩٩، شائع کردہ وزارت الاوقاف کویت)۔

(٢) مغنی المحتاج ٢/ ٢٠٣، خطیب شربینی نے اشارہ کیا ہے کہ ابراء میں وسعت ہی کی وجہ سے اس کی صحت کے لئے نیت اور قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی، قاضی زکریا نے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ ابراء عقد غبن ہے اس لئے اس میں وسعت رکھی گئی ہے (برخلاف خرید وفروخت کے جو کہ معاوضہ پر مبنی ہے) اسی لئے ابراء میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی اور نہ اس میں اختیار رہتا ہے، جس شخص کو ابراء کا وکیل بنایا گیا ہے اگر اسے دین کی مقدار نہیں معلوم ہے تو بھی کوئی حرج نہیں، ابراء میں عددی کنایات بھی معتبر ہوتے ہیں اور ان کی تشریح کی جاتی ہے، بیع ان تمام باتوں میں ابراء سے مختلف ہے (شرح الروض ٢/ ٢٦٣، القلیوبی ٢/ ١٩٠)۔

(١) سورۂ بقرہ / ٢٨٠۔

(٢) اس کی روایت بخاری بشرح العینی ١٣/ ١٦٠ اور مسلم ٥/ ٣٠ نے کی ہے حدیث کعب بن مالک: "أن النبي ﷺ حجر على معاذ ماله وباعه في دين كان عليه" (رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا، اور ان کا مال اس دین کے سلسلہ میں فروخت کردیا جو ان پر لازم تھا) کی روایت دارقطنی، بیہقی اور حاکم نے کی ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ٥/ ٢٤٤ طبع العثمانیہ المصریہ ١٩٥٧ء)۔ حدیث جابر: قال جابر: "قتل أبي وعليه دين فسأل النبي ﷺ غرماءه أن يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا أبي" (حضرت جابر نے کہا: میرے والد قتل کردئے گئے اور ان کے ذمہ دین تھا، رسول اللہ ﷺ نے قرض خواہوں سے کہا کہ میرے باغ کی پیداوار قبول کرلیں اور میرے والد کو بری الذمہ کردیں) کی روایت بخاری (١٣/ ١٦٠ طبع المنیریہ) نے کی ہے نیز دیکھئے: نیل الاوطار ٥/ ٢٨٨۔

(٣) القلیوبی علی شرح المنہاج للمحلی ٢/ ٢٦١، ٣/ ١١١، تحفۃ المحتاج وحاشیہ الشروانی ١/ ٤٩٣۔

اباحت کا حکم ہے جو رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے وقت لوگوں میں رائج تھے اور ان پر آپ ﷺ نے ان کو باقی رکھا، خصوصاً اس وقت جبکہ بری کرنے والا انکار کرنے والے سے اپنا حق حاصل کرنے سے عاجز ہو، کیونکہ اس صورت میں احسان کا محل نہ ہونے کی وجہ سے احسان کا موقع نہیں ہے۔

ابراء کے اقسام:

۱۴- بعض مصنفین نے ابراء کی دو قسمیں کی ہیں: ابراء اسقاط، اور ابراء استیفاء۔ ابراء کے نام کے تحت وہ حضرات ابراء کی پہلی قسم ہی پر بحث کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ ابراء کی دوسری قسم جو در اصل دوسرے کے ذمہ اپنے ثابت شدہ حق کے وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا اعتراف ہے اقرار کی ایک قسم ہے، ابراء کی اس تقسیم کا ثمرہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرض خواہ نے اگر کفیل کو ان الفاظ "بَرِئْتَ إليَّ مِنَ المالِ" کے ذریعہ بری کردیا ہے تو کفیل اور اصل مقروض دونوں مطالبہ سے بری ہوجائیں گے، اور کفیل مقروض سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ قرض خواہ کے قول "برأت إليّ من المال" سے مراد قبضہ اور وصولی والی براءت ہے، گویا اس نے یہ کہا کہ تم نے مجھے مال دیدیا، اس کے برعکس اگر قرض خواہ نے کفیل سے یہ کہا کہ "بَرِئْتَ من المال" (تم مال سے بری ہوگئے) یا "أبرأتک" (میں نے تم کو بری کیا) لفظ "إليّ" کے بغیر اس نے یہ بات کہی تو کفیل کو اصل مقروض سے اس مال کے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ابراء اسقاط ہے، اور یہ قبضہ کا اقرار نہیں ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے، اس کا موقع لفظ کفالت ہے (۱)۔

ابراء اسقاط اور ابراء استیفاء کو ایک دوسرے کا قسیم ماننے کی وجہ یہ ہے کہ ابراء اور اقرار دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ آپس کا تنازعہ اور جھگڑا ختم ہوجائے اور اس کے بعد مطالبہ کرنا جائز نہ رہے، لہذا دونوں کا مقصد ایک ہے اسی لئے دونوں کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک کی تعبیر دوسرے سے کردی جاتی ہے (۱)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ تقسیم در اصل ابراء کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ابراء کے مقصود اور ثمرہ کی تقسیم ہے، ورنہ تو اقرار (جس کی ایک قسم اقرار استیفاء بھی ہے) کی شرطیں، ارکان، اور اثرات ابراء سے مختلف ہیں، اقرار یکساں طور پر دَین اور عین دونوں کا ہوسکتا ہے، جبکہ ابراء اسقاط دَین کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا اور اس پر مستقلاً گفتگو کی جائیگی، کیونکہ ابراء استیفاء سے تعلق رکھنے والی بحثوں کی تفصیل کا مقام لفظ اقرار کی اصطلاح ہے۔

ابراء کی مذکورہ بالا تقسیم ہمیں صراحۃً فقہ حنفی کے علاوہ کہیں اور نہیں ملی، لیکن تمام مذاہب فقہیہ میں ایسی صورتیں ملتی ہیں جن میں وہ براءت استیفاء اور براءت اسقاط میں فرق کرتے ہیں۔

ابراء کی ایک اور تقسیم ابراء کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ کے صیغہ کی بناپر یہ ہے کہ ابراء خاص ہے یا عام، الفاظ ابراء کے عموم وخصوص کے اعتبار سے ابراء کے دائرہ میں فرق پڑتا ہے، اس کی تفصیل ارکان ابراء پر بحث کرنے کے بعد انواع ابراء کے عنوان کے تحت آئے گی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷۶، فتح القدیر ۶/ ۳۱۰۔

(۱) إعلام الأعلام من رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، جامع الفصولین ۲/ ۴، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۳۶، مرشد الحیران: دفعہ ۲۳۲ (الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۰ کے ایک قدیم ایڈیشن سے یہ دفعہ نقل کی گئی ہے)، القلیوبی ۲/ ۳۲۶، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۵۷، ۶۹۔

ابراء اسقاط کے لئے ہے یا تملیک کے لئے:

۱۵ - ابراء کے بارے میں فقہاء کا ایک اختلاف یہ ہے کہ ابراء حق ساقط کرنے کے لئے ہے یا مالک بنانے کے لئے، اس سلسلہ میں ایک ہی فقہی مذہب کے اقوال، احکام کی توجیہ و بیان میں باہم متعارض ہیں، اس کے باوجود اس بارے میں ہر فقہی مذہب کی ایک غالب رائے ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا رجحان: جمہور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ابراء اپنا حق ساقط کرنے کے لئے ہے، شافعیہ اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، سبکی لکھتے ہیں کہ اگر ابراء تملیک (مالک بنانا) ہوتا تو اعیان سے بھی ابراء صحیح ہوتا۔

دوسرا رجحان: بعض فقہاء شافعیہ نے نقل کیا ہے کہ ابراء من وجہٍ تملیک ہے، ابن مفلح حنبلی نے بھی بعض مسائل میں یہی بات نقل کی ہے، قاضی زکریا کہتے ہیں: کہ ابراء اگرچہ تملیک ہے لیکن اس کا مقصد اپنا حق ساقط کرنا ہے (۱)۔

تیسرا رجحان: ابن مفلح حنبلی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ فقہاء حنابلہ کی ایک جماعت تیقن کے ساتھ ابراء کو تملیک قرار دیتی ہے، وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ ابراء اسقاط ہے تو گویا صورتحال یہ ہوئی کہ صاحب حق نے دوسرے شخص کو اس حق کا مالک بنایا پھر وہ حق ساقط ہوگیا (۲)۔

اس سلسلہ میں ایک اور رجحان بھی ہے، جسے فقہاء شافعیہ میں سے ابن سمعانی نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ابراء اگر طلاق کے مقابلہ

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، شرح الروض ۳/ ۱۴۱، ۴/ ۲۳۸، القلیوبی ۲/ ۳۲۶-۳۲۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، الدسوقی ۳/ ۳۱۰، ۹۴، الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۳۔

(۲) الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۴۔

میں استعمال نہ ہو تو وہ بری کرنے والے کی طرف سے تملیک ہے، اور جس کو بری کیا گیا ہے اس کے لحاظ سے اسقاط ہے، کیونکہ ابراء تملیک اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ دَین مال ہے، اور اس کا مال ہونا اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جو صاحب دَین ہے، کیونکہ مالیت کے احکام اسی کے حق میں ظاہر ہوتے ہیں، لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ صرف پہلے یعنی (بری کرنے والے) کا دین سے واقف ہونا ضروری ہوگا دوسرے (مدیون) کی واقفیت شرط نہ ہوگی (۱)۔

ابراء میں اسقاط یا تملیک کا غالب ہونا یا دونوں کا مساوی ہونا:

۱۶ - فقہاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء کے اندر اسقاط اور تملیک دونوں معنی پائے جاتے ہیں، اور ابراء کی بعض صورتوں میں اسقاط کا پہلو غالب ہوتا ہے اور بعض میں تملیک کا پہلو، بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جہاں ابراء کے موضوع کے اعتبار سے اسقاط و تملیک میں سے ایک کوئی پہلو متعین ہوجاتا ہے، مثلاً کسی کا کوئی سامان جو دوسرے کے پاس ہو اس سے بری کرنا، یہاں پر ابراء تملیک کے لئے ہے کیونکہ اعیان (سامان واشیاء) اسقاط (ساقط کرنے) کو قبول نہیں کرتیں، لیکن جو دیون دوسروں کے ذمہ ثابت ہوں ان میں دونوں معنی پائے جائیں گے، اسی وجہ سے ابن نجیم نے کہا ہے کہ دَین سے بری کرنے میں تملیک اور اسقاط دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے، جس ابراء میں تملیک کا معنی غالب ہو اس کی مثال ابن نجیم نے اس طرح دی ہے کہ جس ابراء کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہ ہو اور رد کرنے سے رد ہوجائے اس میں تملیک کا معنی غالب ہوتا ہے (۲)۔

(۱) شرح الروض مع حواشی الرملی ۲/ ۲۳۹۔

(۲) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴۔

بعض حنبلی فقہاء نے اس ابراء کی مثال (جس میں اسقاط کا معنی غالب ہے) یہ دی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو ہبہ نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص کو بری کردیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیونکہ ہبہ کسی عین کا مالک بنانا ہے اور بری کرنا اسقاط ہے، ان حنبلی فقہاء نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ کسی مستحق زکاۃ کو دین سے بری کرنے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی، کیونکہ یہاں پر مالک بنانا نہیں پایا جارہا ہے۔

قاضی زکریا نے امام نووی کی کتاب روضۃ الطالبین میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ راجح بات یہ ہے کہ ابراء کا تملیک یا اسقاط ہونا ان مسائل میں سے ہے جن میں مطلقاً ترجیح نہیں دی جاسکتی بلکہ مسائل کے اعتبار سے دلیل کی قوت اور ضعف کے پیش نظر ترجیح مختلف ہوگی، کیونکہ ابراء اس اعتبار سے تملیک ہوتا ہے کہ دین مال ہو، اور دین کا مال ہونا صرف صاحب دین کے حق میں ہوتا ہے، کیونکہ مالیت کے احکام اسی کے حق میں ظاہر ہوتے ہیں۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک ابراء میں تملیک کا پہلو غالب ہونا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابراء میں قبول کی شرط کو راجح قرار دیتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی (۱)۔

کچھ مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اسقاط اور تملیک کو یکساں حیثیت حاصل ہے، انہیں مسائل میں سے ایک وہ ہے جس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے یوں کی ہے کہ اگر وارث نے اپنے مورث کے مدیون کو دین سے بری کیا اور بری کرتے وقت اس کو یہ علم نہیں ہے کہ اس کے مورث کا انتقال ہوچکا ہے، ابراء کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ وارث نے جس وقت ابراء کیا تھا اس وقت اس کا مورث مرچکا تھا تو ابراء کے اسقاط ہونے کے اعتبار سے یہ ابراء صحیح ہوگا، اور تملیک ہونے کے اعتبار سے بھی یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ وارث مورث کی موت کا علم ہونے سے پہلے اگر مورث کی کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اور بعد میں یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جس وقت اس نے وہ چیز فروخت کی تھی اس کا مورث مرچکا تھا تو وارث کی طرف سے یہ بیع صحیح مانی جائے گی جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، تو زیر بحث مسئلہ میں ابراء بدرجۂ اولیٰ صحیح ہونا چاہئے (۱)۔

ابراء کے تملیک یا اسقاط ہونے کے اعتبار سے اس کے حکم کا اختلاف:

۱۷ - کبھی ابراء کے اسقاط یا تملیک ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم بدل جاتا ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے جس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے کی ہے کہ اگر قرض خواہ نے مقروض کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قرض خواہ کی طرف سے اپنے آپ کو دین سے بری کرلے تو اگر اس پہلو کا لحاظ کیا جائے کہ ابراء اسقاط ہے تو یہ وکیل بنانا صحیح ہوگا، اور اگر اس پہلو کا لحاظ کیا جائے کہ ابراء تملیک ہے تو یہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو اس بات کا وکیل بنائے کہ میرا فلاں سامان اپنے ہاتھ فروخت کردو تو یہ توکیل صحیح نہیں ہوتی (۲)۔

ابراء کے ارکان

تمہید:

۱۸ - رکن کے وسیع تر استعمال و اطلاق کے اعتبار سے ابراء کے چار ارکان ہیں، رکن کے وسیع تر استعمال سے مراد یہ ہے کہ تمام وہ چیزیں جن سے کوئی شئ وجود میں آتی ہے ان سب کو اس چیز کا رکن قرار دیا جائے، خواہ وہ اس کی حقیقت کا جز ہو یا اس سے خارج ہو، مثلاً اس چیز

(۱) الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۴، شرح الروض مع حواشی الرملی ۲/ ۲۳۸-۲۳۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۷، الدسوقی ۴/ ۹۹، ۳/ ۳۱۰۔

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴۔

(۲) تہذیب الاشباہ والنظائر رص ۳۸۴۔

کے اطراف اور اس کا محل، جمہور فقہاء رکن کو اسی وسیع تر معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک ابراء کے ارکان یہ ہیں: ابراء کے الفاظ، بری کرنے والا (یعنی صاحب حق یا قرض خواہ)، جس شخص کو بری کیا جا رہا ہے (یعنی مدیون)، جس چیز سے بری کیا جا رہا ہے (یعنی ابراء کا محل خواہ دین ہو یا عین ہو یا حق)۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک ابراء کا رکن تنہا ابراء کے الفاظ ہیں، جہاں تک بری کرنے والے شخص اور بری کئے گئے شخص اور بری کی ہوئی چیز کا تعلق ہے تو یہ تینوں حنفیہ کے نزدیک عقد ابراء کے اطراف ہیں ارکان نہیں، جیسا کہ گذر چکا۔

ابراء کے الفاظ:

۱۹ - ابراء کے الفاظ کے سلسلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس سے مراد ایجاب وقبول دونوں کا ایک ساتھ عقد میں پایا جانا ہے، اور یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو ابراء کو قبول پر موقوف قرار دیتے ہیں، لیکن جن فقہاء کے نزدیک ابراء کے لئے قبولیت شرط نہیں ہے ان کے نزدیک ابراء کے الفاظ صرف ایجاب ہیں۔

ایجاب:

۲۰ - ابراء کا ایجاب ان تمام الفاظ سے وجود میں آتا ہے جن سے یہ بات واضح ہوتی ہو کہ صاحب دَین مدیون کے ذمہ لازم دَین سے کنارہ کش ہو رہا ہے، لیکن ایجاب کے لئے جو لفظ استعمال کیا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ ابراء کے اثر پر اس کی دلالت واضح ہو (یعنی ابراء کے ذریعہ جس حق سے بری کیا جا رہا ہے اس حق کا ساقط ہونا اس لفظ سے واضح ہو رہا ہو)، لہذا ہر وہ لفظ جو اس مفہوم پر صراحۃً یا کنایۃً دلالت کرتا ہو بشرطیکہ لفظ کنایہ کے ساتھ واضح قرائن بھی شامل ہوں ایسے ہر لفظ سے ابراء کا ایجاب وجود میں آجاتا ہے، خواہ ابراء کا ایجاب مستقل طور پر آئے یا کسی دوسرے عقد کے ضمن میں تابع کی حیثیت سے آئے (۱)۔

ایجاب کی صحت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ ایجاب کا صیغہ ایسا ہو جس میں معاوضہ کا احتمال سرے سے نہ پایا جائے، نیز یہ بات نہ ظاہر ہوتی ہو کہ محض مطالبہ کو مؤخر کرنا مقصود ہے، مثلاً اگر کسی نے کہا کہ میں نے آپ کو دَین سے اس شرط پر بری کیا کہ آپ مجھے فلاں چیز دیدیں، تو یہ دراصل ابراء نہیں بلکہ مال کے بدلہ میں صلح ہے، اس سلسلہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے جس کا بعد میں ذکر کیا جائے گا، اسی طرح اگر صاحب دَین نے یہ کہا کہ میں نے تمہیں دَین کی فوری ادائیگی سے بری کیا تو یہ دَین کو ساقط کرنا نہیں ہے بلکہ مطالبۂ دَین کو مؤخر کرنا ہے۔

ابراء مطلق میں بالاتفاق حق کا ساقط کردینا ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کسی خاص وقت تک کے لئے بری کرنا (ابراء مؤقت) درست نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمہارے ذمہ جو دَین ہے اس سے میں نے تم کو ایک سال کے لئے بری کردیا، یہ ابراء فقہاء شافعیہ کی صراحت کے مطابق درست نہیں ہے، ابراء مطلق کی صورت میں شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی عبارتوں کا حاصل بھی یہی ہے، ابراء میں یہ قید لگانا کہ یہ ابراء مطالبۂ دَین کو مؤخر کرنے کے لئے ہے، اس قسم کا ابراء ابراء مطلق میں سے نہیں ہے اگرچہ ابن ہمام نے اسے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۵۶۴ طبع بولاق، التکملہ ۲؍ ۳۴۷، رسائل ابن نجیم ص ۲۶، إعلام الأعلام من رسائل ابن عابدین ۲؍ ۹۶ تا ۹۹، ابن عابدین نے اپنے اس رسالہ میں شرنبلالی کی کتاب تنقیح الأحکام سے نقل کرتے ہوئے ابراء کے الفاظ پر تفصیلی بحث کی ہے، القلیوبی ۳؍ ۱۱۴، ۲؍ ۳۰۸، الفروع ۴؍ ۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۴؍ ۳۷۳، الشروانی ۴؍ ۱۹۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴؍ ۹۹ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۴؍ ۲۵۶۔

مجازاً ابراءِ مؤقت کا نام دیا ہے (۱)۔

جس طرح ابراء قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح ایسی تحریر سے جسے علامتوں اور عنوانوں کے ذریعہ واضح کردیا گیا ہو، اور ایسے اشارہ کے ذریعہ جس سے ابراء کا مفہوم سمجھا جاسکے ان شرطوں کے ساتھ جن کی تفصیل ان کے مقام پر کی گئی ہے۔

۲۱ – لفظ ابراء کے ذریعہ عقد ابراء کا ایجاب وجود میں آنے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ فقہاء نے متعدد الفاظ ذکر کئے ہیں جن سے ابراء کا مفہوم ادا ہوجاتا ہے، ان میں سے کسی فقیہ نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ ابراء کا تحقق صرف ان الفاظ کے ذریعہ ہی ہوگا جن کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے جن الفاظ کا تذکرہ کیا ہے وہ یہ ہیں: **اِسقاط**، تملیک، اِحلال، تحلیل، وضع، عفو، حط، ترک، تصدق، ہبہ، عطیہ۔ بہوتی لکھتے ہیں کہ ابراء، ہبہ، صدقہ اور عطیہ کے الفاظ سے صحیح ہوجاتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کا استعمال جب ایسے موقع پر کیا گیا ہو جہاں کوئی متعین چیز موجود نہیں ہے کہ جس کو ان الفاظ کا مصداق قرار دیا جائے تو یہ الفاظ **لامحالہ** ابراء (بری کرنا) کے معنی پر محمول ہوں گے، اس کے بعد بہوتی نے حارثی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا دین حقیقی معنی میں ہبہ کیا تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں نہ تو اسقاط کا مفہوم پایا جارہا ہے اور نہ ہی ہبہ کی شرط پوری ہورہی ہے (۲)، لفظ عفو اور لفظ تصدق کے ذریعہ ابراء کی صحت کا بطور مثال ذکر کرنے والوں نے مہر سے ابراء کے بارے میں قرآن کی آیت: **"إِلاَّ أَنْ يَعْفُوْنَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِىْ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ"** (بقرہ/ ۲۳۷) (بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں یا وہ (اپنا حق) معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے) اور دیت سے ابراء کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **"وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَّصَّدَّقُوْا"** (نساء/ ۹۲) (اور خوں بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں) اور تنگ دست کے ابراء کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے قول: **"وَأَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ"** (بقرہ/ ۲۸۰) (اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے) سے استدلال کیا ہے۔ اسی طرح لفظ تصدق کے ذریعہ ابراء کی صحت پر رسول اللہ ﷺ کے ایک ارشاد سے بھی استدلال کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باغ کے پھل خرید لئے تھے اتفاق سے کسی حادثہ کی وجہ سے پھل ضائع ہوگئے، تو رسول اللہ ﷺ نے خریدار کو قیمت سے بری کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا: **"تصدقوا علیہ"** (۱) (یعنی اسے دین سے بری کردو)۔ کبھی ابراء ایسے جملہ سے ہوتا ہے جو مجموعی طور پر ابراء کے مفہوم پر دلالت کرے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میرا فلاں کے پاس کوئی حق نہیں ہے، یا یہ کہے کہ میرا فلاں کے پاس کوئی حق باقی نہیں رہا، یا یہ کہا جائے کہ میرا فلاں پر کوئی دعویٰ نہیں ہے یا یہ کہے، کہ فلاں پر جو میرا دعویٰ تھا اس سے میں فارغ ہوگیا، یا میں نے اسے ترک کردیا (۲)۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۰۸ طبع بولاق۔

(۲) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۳، القلیوبی ۳/ ۱۱۲، ۳۰۸، فتح المعین/ ص ۳۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱ طبع دار الفکر، الفروع ۴/ ۱۹۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۶، فتح القدیر ۶/ ۳۱۰ طبع دار احیاء التراث، المقنع ۲/ ۳۳۴ طبع السلفیہ، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۳ طبع المنار۔

(۱) حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک شخص نے پھل خریدے تھے، ان پھلوں کو نقصان پہونچ گیا اور اس شخص پر بہت دین ہوگیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تصدقوا علیہ" (دین اس پر صدقہ کردو یعنی اس کا دین معاف کردو)، امام مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے (صحیح مسلم ۵/ ۳۰ طبع محمد علی صبیح واولادہ)۔

(۲) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۱۔

۲۲- بعض فقہاء مالکیہ وحنفیہ نے مذہب حنفی اور مذہب مالکی کی بعض کتابوں میں مذکور اس بات پر جونقد کیا ہے کہ امانت اور دین وغیرہ سے بری کرنے کے لئے کچھ مخصوص صیغے ہیں، انہیں کے ذریعہ ابراء حاصل ہوگا، اور دوسرے بعض الفاظ ہیں جن سے ہی عام ابراء حاصل ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کن الفاظ سے ابراء حاصل ہوگا؟ ابراء کے کون سے الفاظ عام ہیں اور کون سے الفاظ کسی ایک موضوع کے ساتھ خاص ہیں؟ ان سب کا فیصلہ عرف سے ہوگا، ابراء کے وہ الفاظ جن میں ایک سے زائد معانی کا امکان ہے ان کے ذریعہ ابراء کی تعیین قرائن سے ہوگی، مثلاً "بَرِئْتُ مِن فُلان" کا جملہ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے: موالات کی نفی اور تردید، حقوق سے براءت۔ اب اگر عرف میں یہ جملہ حقوق سے برأت کے لئے استعمال کیا جاتا ہو، یا قرائن اس بات پر دلالت کریں کہ یہ جملہ یا اس طرح کا کوئی اور جملہ ابراء کو وجود میں لانے کے لئے بولا گیا ہے تو اس کے ذریعہ ابراء ہوجائے گا، مثلاً لفظ "تنازل" اور لفظ "تخلي عن الحق" (حق سے دست برداری) کا استعمال عرف میں ابراء کے لئے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل دارومدار عرف کے اوپر ہے (۱)۔

قبول:

۲۳- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابراء قبول پر موقوف ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

اول: پہلا مسلک یہ ہے کہ ابراء کی صحت کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ جس کو بری کیا جارہا ہے وہ ابراء کو قبول بھی کرے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے (حنفیہ اور شافعیہ اپنے قول اصح

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۱۱ طبع عیسی الحلبی، إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/ ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۶۷، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۹۳۔

میں اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا بھی ایک شاذ قول یہی ہے)، ان تمام فقہاء کی رائے میں ابراء کی صحت کے لئے بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ابراء کو قبول کئے جانے کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ ابراء اپنا حق ساقط کرنے کا نام ہے اور جو چیزیں بھی اسقاط کی قبیل سے ہیں وہ قبول کی محتاج نہیں ہیں جیسے طلاق، حق (آزاد کرنا)، حق شفعہ اور حق قصاص کو ساقط کرنا، فقہاء شافعیہ میں سے خطیب شربینی نے یہاں تک لکھدیا ہے کہ یہی مذہب ہے، خواہ ہم یہ کہیں کہ ابراء اسقاط ہے یا اسے تملیک قرار دیں (۱)۔

دوم: دوسرا رجحان یہ ہے کہ ابراء قبول کی محتاج ہے، مذہب مالکی کا راجح قول یہی ہے، فقہاء شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ ابراء دراصل نقل ملکیت ہے، مدیون کے ذمہ صاحب دَین کا جو دَین ہے ابراء کے ذریعہ صاحب دَین اس کی ملکیت مدیون کی طرف منتقل کرتا ہے اور مدیون کو اس کا مالک بناتا ہے، لہذا ابراء ہبہ کے قبیل سے ہوگا، اور ہبہ کے لئے موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) کی طرف سے قبولیت ضروری ہوتی ہے (۲)، قرافی لکھتے ہیں: "ابراء کا محتاج قبول ہونا اس دلیل سے اور پختہ ہوجاتا ہے کہ ابراء کی

(۱) العنایۃ شرح الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۷/ ۴۴، تکملۃ حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۵۰۱ طبع الحلبی، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۲، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۹، شرح الروض ۲/ ۲۱۵- ۴۸۱، القلیوبی ۲/ ۳۰۷، ۳/ ۱۱۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، الفروع ۴/ ۱۹۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۷ طبع دار الفکر۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹، الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۴/ ۱۴۲ طبع دار المعارف، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳، الخرشی ۷/ ۱۰۳، الدسوقی ۳/ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۷۴ میں ایسی عبارت ہے جو خود اس کے ساتھ مقامات اور فقہ مالکی کی مشہور کتابوں کے برخلاف یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ ابراء کی صحت بری کئے جانے والے کی طرف سے قبولیت پر موقوف نہیں، شاید ابراء کا محتاج قبول نہ ہونا صلح کے باب کے ساتھ خاص ہو، جس کے ذیل میں الدسوقی اور الشرح الکبیر کے مذکورہ بالا مقامات پر وہ عبارت درج ہے۔

شکل میں بری کرنے والے کی طرف سے بری کئے گئے شخص پر جو احسان ہوتا ہے وہ احسان بسا اوقات مدیون پر گراں گذرتا ہے، غیرت وحمیت والے لوگ اس طرح کے احسان کو اپنے لئے نقصان دہ تصور کرتے ہیں، خاص کر جبکہ یہ احسان اپنے سے پست لوگوں سے ہو، اس لئے شریعت نے مدیون کو اختیار دیا ہے کہ وہ صاحب دین کی طرف سے ابراء قبول کرے یا مسترد کردے، تاکہ اسے کسی ایسے شخص کی طرف سے احسان کا ضرر لاحق نہ ہو، جس کا احسان اپنے سر لینا منظور نہ ہو یا بلاضرورت کے احسان سے بچ سکے" (۱)۔ بعض فقہاء شافعیہ ابراء کے محتاج قبول ہونے یا نہ ہونے کو ابراء کے مفہوم کے بارے میں پائے جانے والے اختلاف (یعنی یہ کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک) سے مربوط نہیں کرتے، جیسا کہ یہ بات گذر چکی ہے۔

۲۴-فقہاء ایسا کوئی فرق نہیں کرتے کہ صاحب دَین کو بری کرنا اگر ابراء کے لفظ کے ذریعہ ہو تو محتاج قبول نہ ہو، اور اگر مدیون کو دَین ہبہ کرنے کے عنوان سے ہو تو ابراء کی صحت کے لئے مدیون کی طرف سے قبولیت کی ضرورت ہو، ہاں بعض فقہاء حنفیہ نے یہ فرق تسلیم کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر بری کرنا لفظ ابراء کے ذریعہ ہوگا تو اس کی صحت قبولیت کی محتاج نہیں اور اگر لفظ ہبہ کے ذریعہ ہو تو محتاج قبول ہوگا کیونکہ ہبہ کے لفظ میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے، فقہاء مالکیہ کی عمومی رائے یہ ہے کہ مدیون کو دین ہبہ کرنے میں قبولیت کی ضرورت زیادہ سخت ہے، کیونکہ ہبہ کا لفظ صراحۃً تملیک پر دلالت کرتا ہے، اس کے برخلاف فقہاء شافعیہ، فقہاء حنابلہ اور جمہور فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مدیون کو دین سے بری کرنا خواہ لفظ ابراء کے ذریعہ ہو یا ہبہ دین کے عنوان سے ہو، دونوں کا حکم یکساں ہے، کیونکہ الفاظ اور تعبیر میں فرق کے باوجود دونوں کا مقصد بالکل ایک ہے۔

(۱) الفروق ۲/ ۱۱۰۔

اور باوجود اس کے کہ فقہاء کے نزدیک یہ مسلّم و طے شدہ امر ہے کہ مجلس جب تک برقرار ہے تب تک آدمی کو قبول کرنے کا حق حاصل رہتا ہے، مگر فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر صاحب دین مدیون کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اپنے آپ کو دین سے بری کرلے، تو ابراء کی صحت کے لئے ضروری ہوگا کہ صاحب دین کی طرف سے توکیل ہوتے ہی مدیون فوراً قبولیت کا لفظ بول دے (۱)۔

فقہاء مالکیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ قبول ابراء کا ایجاب ابراء سے مؤخر ہونا جائز ہے، اگر صاحب دین کی طرف سے ابراء کے الفاظ بولے جانے کے بعد مدیون نے دیر تک قبولیت ابراء کے الفاظ نہیں بولے بلکہ خاموش رہا تو بھی اسی مجلس کے اندر اسے قبول ابراء کا حق ہے، قرافی لکھتے ہیں کہ یہی ظاہر مذہب ہے (۲)۔

۲۵-فقہاء حنفیہ نے قبول پر موقوف نہ ہونے سے ان عقود کو مستثنیٰ کیا ہے جن کی صحت کے لئے عوضین میں سے دونوں پر یا ایک پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہوتا ہے، مثلاً بیع صرف اور بیع سلم (یعنی سلم میں رأس المال سے بری کردینا)، لہذا ان عقود میں ابراء کی صحت قبول پر موقوف ہوگی، کیونکہ بیع صرف میں اگر کسی ایک فریق نے دوسرے کو عوض سے بری کردیا تو عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو بیع صرف کی صحت کے لئے بنیادی شرط ہے مفقود ہوجائے گی، اسی طرح بیع سلم میں اگر بیچنے والے نے خریدار کو طے شدہ قیمت سے بری کردیا تو بیع سلم کی صحت کے لئے رأس المال (قیمت) پر مجلس بیع میں قبضہ کرنے کی شرط فوت ہوجائے گی، اور قبضہ کے فوت ہونے سے بیع صرف اور

(۱) الدسوقی ۴/ ۹۹، القلیوبی ۲/ ۳۰۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۰، کشاف القناع ۲/ ۴۷۸ طبع الشرقیہ۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹۔ الدسوقی نے یہ بات علامہ قرافی کی کتاب الفروق سے نقل کی ہے اور اس کی تائید کی ہے، یہ بات الفروق کی ۲/ ۱۱۰ پر موجود ہے۔

بیع سلم باطل ہوجائے گی، اور عقد کو توڑنے کا حق عاقدین میں سے تنہا کسی ایک کو نہیں ہے بلکہ دوسرے کی قبولیت پر موقوف ہے، پس اگر دوسرے فریق نے اسے قبول کرلیا تو بری ہوجائے گا، اور اگر قبول نہیں کیا تو بری نہیں ہوگا، بیع صرف اور بیع سلم کے علاوہ دوسرے دیون میں یہ بات نہیں ہے، ان سے بری کرنے میں کسی ثابت شدہ عقد کو فسخ کرنے کی بات نہیں پائی جاتی، بلکہ وہاں پر ابراء ایک اعتبار سے تملیک اور دوسرے اعتبار سے اسقاط ہے، رہا مسلم فیہ یا فروخت شدہ شئی کی قیمت سے بری کردینا تو یہ بغیر قبول کے جائز ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع کی کسی شرط کو ساقط کرنا لازم نہیں آتا ہے (۱)۔

ابراء کو رد کرنا:

۲۶ - اور اس مسئلہ میں نظر فقہی کے اختلاف کی بنیاد اس بارے میں اختلاف پر ہے کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک، اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مرتب ہوتا ہے کہ ابراء اپنی صحت کے لئے قبولیت کا محتاج ہے یا نہیں؟ پس حنابلہ اور صحیح تر قول کے مطابق شافعیہ اور مالکیہ اپنے قول مرجوح میں، جن میں اکثریت اس کی قائل ہے کہ ابراء میں قبول کی حاجت نہیں ہے، یہ سبھی حضرات اس طرف گئے ہیں کہ ابراء رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حق کا ساقط کردینا ہے، جیسے قصاص، شفعہ، حد قذف، خیار اور طلاق، نہ کہ کسی شئی کا مالک بنانا جیسے ہبہ۔

جن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ابراء کی صحت بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے قبولیت کی محتاج ہے (اور وہ مالکیہ ہیں اپنے راجح قول میں اور شافعیہ اپنے دوسرے قول میں) ان کے نزدیک ابراء رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے، اور اس بارے میں حنفیہ جنہوں نے اس میں معنی تملیک کی رعایت رکھی ہے ان ہی حضرات کے ساتھ ہیں، باوجودیکہ ان کے نزدیک ابراء قبولیت کا محتاج نہیں اس لئے کہ وہ حق کا ساقط کرنا ہے، پھر فقہاء حنفیہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ابراء کو رد کرنا کیا ابراء کی مجلس ہی میں ضروری ہے یا اسے مجلس ابراء میں، نیز مجلس ابراء کے بعد بھی ابراء کو رد کرنے کا اختیار ہے، صاحب بحر الرائق اور الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حموی کی رائے یہ ہے کہ رد کرنا مطلقاً صحیح ہوگا چاہے مجلس ابراء میں ہو یا اس کے بعد۔

ابراء کا رد کرنا وہی معتبر ہوگا جو بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی طرف سے ہو، امام محمد بن الحسنؒ کے نزدیک بری کئے جانے والے شخص ہی کو رد ابراء کا اختیار ہے، اس کی وفات کے بعد اس کے وارث کو یہ اختیار حاصل نہیں (۱)۔

فقہاء حنفیہ نے اس سلسلہ میں چند مسائل کا استثناء کیا ہے جن میں ابراء رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، وہ مسائل درج ذیل ہیں:

۱، ۲ - حوالہ میں ابراء، کفالہ میں ابراء (ارجح قول کے مطابق)۔ اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں خالصتاً اسقاط حق کی ہیں، اس لئے کہ کفیل کے حق میں ابراء محض اسقاط ہے اس میں کسی مال کی تملیک

(۱) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۸۔ حموی نے حاشیہ الاشباہ والنظائر میں مذکورہ بالا دونوں حالتوں کو مساوی قرار دیا ہے، اس پر المجلۃ العدلیۃ کے بعض شراح نے نقد کیا ہے (جیسے اتاسی کی شرح ۴/ ۵۸۹)، تبویب الاشباہ والنظائر رص ۳۸۳۔ نقل کردہ از بدائع ۶/ ۲۰۶ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) العنایۃ شرح الہدایۃ مع تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۴، تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۳۴۷، کشاف القناع ۲/ ۸۷۴ طبع الشرقیہ، الفروع ۴/ ۱۹۲، المہذب ۲/ ۵۴۴، شرح الروض ۲/ ۲۴۰، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۸۶، مذکورہ بالا دفعہ میں یہ قید لگی ہوئی ہے کہ ابراء کو رد کرنا مجلس ابراء ہی میں ہو، اس قید پر المجلۃ کے بعض شارحین نے بحث کی ہے کہ یہ قید احترازی ہے یا اتفاقی۔

نہیں، اس لئے کہ کفیل پر صرف مطالبہ واجب ہے اور خالص اسقاط رد کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ صاحب حق کی طرف سے بری کرتے ہی ساقط کردہ حق ختم ہوجاتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ حق ساقط نہ کیا جائے بلکہ مطالبہ موخر کردیا جائے، اس صورت میں حق ختم نہیں ہوتا بلکہ ایک خاص مدت کے بعد لوٹ آتا ہے۔

۳- اگر صاحب حق کی طرف سے بری کرنے کا اقدام کرنے سے پہلے مدیون نے یہ مطالبہ کیا کہ مجھے بری کردیجئے اس کے جواب میں صاحب حق نے مدیون کو بری کیا، لیکن مدیون نے اس ابراء کو رد کردیا تو یہ ابراء رد نہیں ہوگا۔

۴- اگر بری کئے ہوئے شخص نے پہلے ابراء کو قبول کیا پھر اسے رد کیا تو ابراء رد نہیں ہوگا (۱)۔

بری کرنے والے شخص کے لئے شرطیں:

۲۷- دوسرے تصرفات کی طرح ابراء کی صحت کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ ابراء کا اقدام کرنے والے شخص میں معاملہ کرنے کی مکمل اہلیت موجود ہو، یعنی وہ عاقل اور بالغ ہو، لفظ اہلیت اور لفظ عقد کے تحت اس کی تفصیل آئے گی، تمام عقود میں عقد کرنے والے کے لئے جو اوصاف ضروری ہیں ان کے علاوہ ابراء کا اقدام کرنے والے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں تبرع کی اہلیت پائی جائے، یعنی وہ کم عقل نہ ہو، بلکہ معاملات کی سمجھ رکھتا ہو، کم عقلی کی وجہ سے یا دوسروں کے مالی حقوق واجب ہونے کی وجہ سے اس کے تصرفات پر پابندی نہ لگائی گئی ہو، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے اس کی تفصیلی بحث لفظ ''حجر'' کے تحت آئے گی۔

ابراء کی صحت کے لئے ولایت کی بھی شرط ہے، کیونکہ ہر ابراء میں بری کرنے والا کسی نہ کسی حق سے دست بردار ہوتا ہے (اس حق کو ساقط کرکے یا دوسرے کو اس کا مالک بناکر)، اسی لئے یہ بات ضروری ہے کہ حق سے دستبرداری کا یہ کام خود صاحب حق کی جانب سے ہو یا ایسے شخص کی جانب سے ہو جو صاحب حق کی جانب سے تصرف کا مجاز ہے، لہذا ابراء اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ بری کرنے والے شخص کو اس حق پر ولایت (اختیار) حاصل ہو جس سے وہ بری کررہا ہے، اور یہ اس طرح کہ بری کرنے والا خود اس حق کا مالک ہو، یا مالک حق کی طرف سے اسے بری کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو، یا صاحب حق کی طرف سے بحیثیت فضولی ابراء کا اقدام کرے اور اس کے بعد مالک اس ابراء کو جائز قرار دیدے، تیسری صورت ان فقہاء کے نزدیک درست ہوگی جو فضولی کے تصرف کو صحیح قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل فضولی کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

جس حق سے بری کیا جارہا ہے اس پر بری کرنے والے کی ولایت نفس الأمر اور واقع کے اعتبار سے معتبر ہے، ظن کا اعتبار نہیں ہے (یعنی اگر واقعۃً بری کرنے والے شخص کو بری کرتے وقت اس حق پر ولایت حاصل ہے تو اس کی جانب سے بری کیا جانا معتبر ہوگا خواہ وہ یہ سمجھتا ہو کہ مجھے اس حق پر ولایت حاصل نہیں ہے)، لہذا اگر ایک شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرا باپ ابھی زندہ ہے اور باپ کو زندہ سمجھتے ہوئے اس نے اپنے باپ کے مال کے کسی حصہ سے کسی کو بری کیا لیکن بعد میں یہ بات ظاہر ہوئی کہ جس وقت وہ بری کررہا تھا اس سے پہلے ہی اس کے باپ کا انتقال ہوچکا تھا تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ جس مال سے وہ دوسرے کو بری کررہا تھا وہ درحقیقت ابراء کے وقت اسی کی ملکیت میں تھا۔

بری کرنے والے کا اپنی رضامندی سے بری کرنا ایک بنیادی شرط

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۴۷۲، تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۳۔

ہے، پس مکرَہ کا ابراء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابراء ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا، کہ اکراہ اس میں مؤثر ہو، اس لئے کہ ابراء میں اس بات کا اقرار ہوتا ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کا ذمہ فارغ ہو چکا ہے (۱)۔

فقہاء حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابراء میں بری کرنے والے کی رضامندی کی شرط کا وجود اس صورت میں مشتبہ ہو جاتا ہے جبکہ تنہا مدیون کو دین کی مقدار کا علم ہے، اور وہ صاحب دین سے دین کی مقدار اس ڈر سے چھپا رہا ہے کہ کہیں وہ اس مقدار کو زیادہ سمجھ کر اسے بری نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں صاحب دین کی طرف سے ابراء کا اقدام غیر معتبر ارادے کے ساتھ صادر ہو رہا ہے (۲)۔

ابراء کا وکیل بنانا:

۲۸ - صاحب حق کی طرف سے کسی کو ابراء کا وکیل بنایا جانا صحیح ہے، لیکن ابراء کی وکالت کے لئے ہر طرح کے عقود کی عمومی وکالت کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ خاص طور سے ابراء کا وکیل بنایا گیا ہو (۳)، بیع سلم کے بارے میں فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بیع سلم کرنے والے کے وکیل نے بیع سلم کے خریدار (مسلم الیہ) کو بیع سلم کرنے والے کی اجازت کے بغیر بری کر دیا تو مسلم الیہ (بیع

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۷۰۹، تکملۃ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۷، ۵/ ۸۷، شرح الروض ۲/ ۱۱، القلیوبی ۲/ ۳۲۶، ۳/ ۱۵۹- ۱۶۲، المغنی ۵/ ۶۰۲ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۰ طبع الحلبی، مرشد الحیران: دفعہ ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۳، المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۷۰- ۱۵۷۱۔

(۲) فقہاء حنابلہ نے اسے رضامندی کی شرط کے ساتھ جوڑا ہے، شاید ان کی مراد رضامندی پر اثر انداز ہونے والے امور ہیں، اس لئے کہ مذکورہ بالا شکل تدلیس سے زیادہ مشابہ ہے۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲، لباب اللباب لابن راشد رص ۲۰۰، الفروع ۳/ ۳۶۶۔

سلم میں خریدار) بری نہیں ہوا، اگر مسلم الیہ (بیع سلم کے خریدار) نے بری کرنے والے شخص سے کہا کہ تم کسی کے وکیل نہیں تھے بلکہ بیع سلم میں تم خود بائع (بیچنے والے) تھے، اور تم نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا، تو یہ ابراء ظاہراً نافذ ہوگیا، اور اس کی وجہ سے بیع سلم کرنے والے کا حق معطل ہوگیا، اس صورت میں بیع سلم کرنے والے کا وکیل رأس المال (بیع سلم میں مقرر کی ہوئی قیمت) کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ شخص مسلِم کے حصول حق میں حائل اور رکاوٹ بن گیا، بیع سلم کرنے والے کا وکیل مسلم فیہ (بیع سلم میں جس چیز کی خریداری ہوئی ہو) کی قیمت کا تاوان نہیں ادا کرے گا، تاکہ یہ تاوان مسلم فیہ کا عوض نہ ہو جائے۔ البتہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ وکیل و وصی اس چیز سے بری کر سکتے ہیں جس کا معاملہ ان کے ذریعہ ہوا ہو، اور بعد میں ان پر ضمان بھی ہوگا، اور جس چیز کا معاملہ انہوں نے نہیں کرایا اس میں ان کا ابراء درست نہیں ہے، جیسے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر وکیل کو مؤکل کی طرف سے ابراء کی اجازت ہو اور پھر وکیل اس کام کے لئے کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنادے اور یہ وکیل کا وکیل، وکیل اول کی موجودگی یا غائبانہ میں اس کام (یعنی ابراء) کو انجام دے تو یہ درست نہیں ہے (۱)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو اس بات کا اختیار دیا کہ وہ اس کے قرضداروں کو قرض سے بری کر دے اور صورت حال یہ تھی کہ خود یہ وکیل بھی اس شخص کے مقروضوں میں شامل ہے تو یہ وکیل اپنے آپ کو بری نہیں کر سکتا، اس لئے کہ جو شخص مخاطب ہوتا ہے وہ صحیح تر قول کے مطابق ان لوگوں میں شامل نہیں ہوتا ہے جن کے بارے میں خطاب کیا جا رہا ہے، ہاں اگر وکیل بنانے والے نے یہ بھی کہا ہو کہ اگر چاہو تو اپنے آپ کو بری کر لو تو اپنے آپ کو بری کر سکتا ہے جس طرح

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱/ ۳۔

مقروض کے لئے اپنے آپ کو بری کرنا درست تھا اگر اس نے مقروض کو اپنے آپ کو بری کرنے کا وکیل بنایا ہوتا(۱)۔

مرض الموت میں مبتلا شخص کی جانب سے ابراء:

۲۹- ابراء کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ بری کرنے والا مرض الموت میں مبتلا نہ ہو، اور جس شخص کو بری کیا جارہا ہے اس کے حالات کے اعتبار سے اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، وہ شخص جسے بری کیا گیا ہے اگر اجنبی ہو (یعنی بری کرنے والے کا وارث نہ ہو) اور جس دین سے بری کیا جارہا ہے وہ بری کرنے والے کے ترکہ کے ایک تہائی سے زائد ہو، پس ورثہ کی اجازت ایک تہائی سے زائد مال کی حد تک ہوگی، اس لئے کہ یہ ابراء جو مرض الموت میں کیا گیا ہے یہ تبرع ہے لیکن اس کا حکم وصیت کا ہے، اور اگر وہ شخص جسے بری کیا گیا ہے وارث ہو تو پورا کا پورا وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر چہ دین تہائی ترکہ سے کم ہو، اور اگر مرض الموت میں مبتلا شخص نے اپنے مقروض لوگوں میں سے کسی ایک کو بری کیا اور ترکہ کی صورتحال یہ ہے کہ پورا ترکہ دوسروں کے قرضوں سے لدا ہوا ہے (یعنی مرنے والا شخص دین اور نقد وغیرہ ملا کر جتنی مالیت کا ترکہ چھوڑ کر مرا ہے اتنا یا اس سے زیادہ دوسروں کا دین اس کے ذمہ لازم ہے) تو اس کا ابراء سرے سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے پورے ترکہ سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے(۲)، اس کی تفصیل مرض الموت پر گفتگو کے وقت آئے گی۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۸۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸۲ طبع عیسی الحلبی، القلیوبی ۲/ ۳۲۲۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۵۹، ۱۶۲، ۴/ ۱۴۸، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۷۰، مرشد الحیران: دفعہ ۲۴۲، ۲۴۴۔

بری کئے ہوئے شخص کے لئے شرطیں:

۳۰- ابراء کی صحت کے لئے فقہاء اس شرط پر متفق ہیں کہ بری کرنے والے شخص کو اس شخص کا علم ہونا چاہئے جسے وہ بری کررہا ہے، لہذا نامعلوم شخص کو بری کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اسی طرح یہ بات بھی ضروری ہے کہ بری کیا ہوا شخص متعین ہو، لہذا اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے اپنے دو مقروضوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کو بری کیا تو ابراء صحیح نہیں ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں بعض حنبلی فقہاء کا اختلاف ہے(۱)، بہرحال یہ بات ضروری ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کی پوری تعیین کردی گئی ہو، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے ہر مقروض کی برأت کا اقرار کرتا ہے تو یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ کسی متعین مقروض یا چند متعین مقروضوں کا ارادہ کرے(۲)۔

ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کو اس حق کا اقرار ہو جس سے اسے بری کیا جارہا ہے، بلکہ بری کیا ہوا شخص اگر اس حق کا منکر ہو تو بھی ابراء صحیح ہوگا حتی کہ اگر مدعا علیہ سے قسم کھلائی جاچکی ہو کہ اس پر مدعی کا حق نہیں ہے اور اس کے بعد بھی مدعی، مدعا علیہ کو بری کردے گا تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ ابراء کا اختیار تنہا بری کرنے والے شخص کو ہے (اس لئے کہ ابراء بری کئے ہوئے شخص کی جانب سے قبولیت کا محتاج نہیں ہے)، لہذا اس بات کی حاجت نہیں ہے کہ جس کو بری کیا جارہا ہے وہ اس حق کی تصدیق بھی کرے(۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۰۴، الخرشی ۶/ ۹۹ طبع دار صادر، شرح الروض ۲/ ۲۴۰، جامع الفصولین ۱/ ۱۲۵ طبع الازہریہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹، کشاف القناع ۴/ ۲۸۷ طبع الشرفیہ۔

(۲) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۷، مرشد الحیران: دفعہ ۲۳۷ (صاحب مرشد الحیران نے یہ دفعہ الفتاوی الانقرویہ ۲/ ۱۰۵ سے نقل کیا ہے)، إعلام الأعلام لابن عابدین رص ۱۰۲، العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۲۸۱ طبع اول۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۲۱۷، الدسوقی ۳/ ۳۰۹ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۷/ ۲۳ طبع دار صادر۔

ابراء کا محل اور اس کی شرطیں:

۳۱- جس چیز سے بری کیا جارہا ہے وہ یا تو حقوق میں سے ہوگی یا دیون میں سے، یا اعیان میں سے، عنقریب "ابراء کا موضوع" کے تحت اس پر بحث کی جائے گی۔ اوپر جو اختلاف تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک ہے، یا اس میں دونوں پہلو ہیں اور ایک پہلو غالب ہے، اسی اختلاف کے پیش نظر نامعلوم چیز سے ابراء کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جن فقہاء کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ ابراء تملیک ہے انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ جس چیز سے بری کیا جارہا ہے وہ معلوم ہو، کیونکہ نامعلوم چیز کا مالک بنانا ممکن نہیں ہے، اور جن فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ابراء اسقاط ہے ان کی رائے یہ ہے کہ نامعلوم چیز سے بری کرنا صحیح ہے۔

پہلا مسلک: جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ نامعلوم چیز سے بری کرنا صحیح ہے (تمام فقہاء حنفیہ، فقہاء مالکیہ کا قول یہی ہے، فقہاء حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، بلکہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی اور شخص کو ابراء کا وکیل بنانا صحیح ہے اگر چہ وہ حق جس سے بری کیا جارہا ہے وکیل بنانے والے، وکیل اور وہ شخص جس پر دین واجب ہے تینوں کے لئے نامعلوم ہو، کیونکہ ان فقہاء کے نزدیک کسی حق سے بری کرنا دراصل وہ حق کا ہبہ کرنا ہے، اور نامعلوم چیز کا ہبہ جائز ہے، اس کی مثال ان فقہاء نے یہ پیش کی ہے کہ اگر کوئی قرض خواہ مقروض کو اپنے قرض سے بریٔ الذمہ کردے جبکہ قرض خواہ اور مقروض دونوں میں سے کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ مقروض کے ذمہ قرض خواہ کا کتنا قرض ہے، تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ جو حق ساقط کیا جارہا ہے اس کا نا معلوم ہونا وجہ نزاع نہیں بنتا۔

دوسرا مسلک: دوسرا مسلک پہلے مسلک سے قریب تر ہے، یہ مسلک فقہاء حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جس حق سے بری کیا جارہا ہے اگر اس کا علم دشوار ہے تو اس کے نامعلوم ہونے کے باوجود ابراء صحیح ہوگا، اور اگر اس کا علم دشوار نہیں ہے تو نامعلوم ہونے کی صورت میں ابراء صحیح نہیں ہوگا، ان فقہاء نے کہا ہے کہ ابراء کا خواہشمند شخص اگر اس خوف سے دَین کی مقدار چھپائے کہ اگر بری کرنے والا اس کی مقدار سے واقف ہوگیا تو بری نہیں کرے گا، اس صورت میں یہ ابراء صحیح نہیں ہوگا۔

تیسرا مسلک: تیسرا مسلک یہ ہے کہ نامعلوم حق سے بری کرنا کسی حال میں صحیح نہیں ہے، یہ فقہاء شافعیہ کا مسلک ہے، فقہاء حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی فرق نہیں ہے کہ جہالت بری کردہ حق کی جنس میں ہو، یا مقدار میں ہو، یا صفت میں، حتی کہ اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ حق فوری طور سے واجب الاداء تھا یا اس کی ادائیگی کے لئے آئندہ کوئی وقت مقرر تھا، یا ادائیگی کی مدت نامعلوم ہے تو بھی شافعیہ کے نزدیک ابراء صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ جب ابراء کسی معاوضہ کے ضمن میں واقع ہو جیسے خلع، تو ضروری ہے کہ طرفین کو معلوم ہو کہ کس حق سے بری کیا جارہا ہے، اور اگر صورت معاوضہ کی نہیں ہو تو بری کرنے والے کے لئے معلوم ہونا کافی ہے، جس شخص کو بری کیا جارہا ہے اس کے نہیں جاننے سے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا (۱)۔

۳۲- بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مجہول (نامعلوم) سے مراد وہ چیز ہے جس کی واقفیت آسان نہ ہو، جس چیز کی واقفیت آسان ہو وہ مجہول میں داخل نہیں ہے، مثلاً کسی شخص کا اپنے مورث کے ترکہ میں اپنے حصہ سے بری کرنا، اس لئے کہ اگر چہ حصہ کی مقدار

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۲۰۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴؍ ۱۱۱، ۳؍ ۴۱۱، ۳؍ ۳۷۸، الشرح الصغیر للدردیر ۳؍ ۵۰۳ طبع دار المعارف، القلیوبی ۲؍ ۳۲۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹-۱۹۰ طبع عیسی الحلبی، الفروع ۴؍ ۱۹۳۔

مجہول ہے لیکن اس کے ترکہ کی مقدار معلوم ہے، پس حصہ کی معرفت آسان ہوگی، اور فقہاء شافعیہ نے بری کرنے اور مجہول کا ضامن بننے ان دونوں صورتوں کے مابین فرق کیا ہے، وہ کسی مجہول شی کے ضامن بننے کو درست قرار نہیں دیتے ہیں اگر چہ اس کی واقفیت ممکن ہو، اس لئے کہ ضمان میں احتیاط کا پہلو پیش نظر رہتا ہے، اس احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ضمان کے ذریعہ کسی کے ذمہ کوئی مال لازم کیا جاتا ہے اس کے برخلاف ابراء میں اسقاط کا پہلو غالب ہوتا ہے، یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تفصیل مختلف فیہ نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت محض شکل وصورت کے اعتبار سے ہے۔

''مجہول سے بری کرنا صحیح نہیں ہے''، شافعیہ نے اس سے دو صورتوں کا استثناء کیا ہے: اول دیت (خوں بہا) سے بری کرنا جس کی مقدار معلوم نہ ہو، دوسری صورت وہ ہے جس میں بری کرنے والے نے ایک ایسی انتہائی مقدار کا ذکر کردیا ہو جس سے اس کا حق کم ہونا یقینی ہو، نامعلوم حق سے ابراء کا یہی طریقہ ہے، یعنی اگر حق کی مقدار متعین طور سے معلوم نہ ہو تو اتنی مقدار سے بری کردے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ یہ مقدار بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ اس کے حق سے زیادہ ہے۔ رملی نے ان دو استثنائی صورتوں کے ساتھ ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ کسی صاحب حق نے کسی شخص کو اپنے جملہ واجب حقوق سے اپنے مرنے کے بعد بری الذمہ قرار دیدیا تو اس صورت میں یہ بری کرنا صحیح ہوگا اگر چہ واجب حقوق کی مقدار معلوم نہیں، اس لئے کہ یہ ابراء وصیت کے قائم مقام ہے (۱)۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۲ - ۳۸۳، الوجیز ۳/ ۱۸۴، ۱۸۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۷، شرح الروض ۲/ ۲۳۹، شرح الروض ۲/ ۲۴۰، ۲۶۳ وغیرہ پر ایسا طریقہ بیان کیا ہے جس سے معمولی جہالت والے دیون میں غرر (دھوکے) والا پہلو ختم ہوجاتا ہے، مثلاً ایسے درہم سے بری کرنا جو دس کا ہو، اور بعض دوسرے کنایات، ازالہ غرر کے یہ طریقے ابراء کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ اصلاً یہ طریقے اقرار اور طلاق میں جہالت دور کرنے کے لئے ہیں۔

مجہول کی صورتوں میں سے ایک صورت دو دَین میں سے کسی ایک سے (بلاتعیین) بری کردینا ہے، حنابلہ میں سے حلوانی نے اس ابراء کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ بری کرنے والے سے وضاحت کروائی جائے گی کہ اس نے کس دَین سے بری کیا، جیسے کہ اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں میں سے بلاتعیین کسی ایک کو طلاق دیتا ہے تو اس سے مطلقہ کی تعیین کرائی جاتی ہے، ابن مفلح لکھتے ہیں کہ مذہب حنبلی کے اعتبار سے اس صورت میں قرعہ اندازی کی جائے گی (۱)۔

نفس ابراء کی شرطیں

الف - ابراء کا شریعت کے منافی نہ ہونے کی شرط:

۳۴ - مجموعی طور پر فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے اور شریعت کے عمومی قواعد بھی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ابراء کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہ ہورہی ہو، مثلاً بیع صرف میں عوضین پر قبضہ کی شرط سے بری کرنا، ہبہ یا وصیت میں رجوع کے حق سے بری کرنا (وصیت کے بارے میں مالکیہ کا اختلاف ہے)، اور اسی طرح کسی مطلقہ کا عدت والے گھر میں رہائش کے حق سے بری کرنا، اسی طرح کسی نابالغ پر ولایت کے حق سے بری کرنا (۲)، ابراء کی یہ تمام صورتیں درست نہیں ہیں کیونکہ شریعت کے حکم کو بدلنے والی ہر چیز باطل ہے، کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اللہ کے حکم کو بدل دے (۳)۔

(۱) الفروع ۴/ ۱۹۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶۔

(۲) المجموع شرح المہذب للنووی ۱۰/ ۱۰۰ طبع الامام، الہدایہ ۳/ ۸۲ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۰۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۱۰، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۳۵، کشاف القناع ۳/ ۳۷، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۱/ ۲۲۸ - ۲۲۹۔ ساقط ہونے والے حقوق کے بارے میں ابن نجیم کا رسالہ ص ۴۵۲ مطبوعہ مع الاشباہ والنظائر۔

(۳) فتح القدیر لابن ہمام ۲/ ۱۹۰، ۵۹ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷۷۱۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ابراء کسی دوسرے کے حق کے ضائع ہونے کا ذریعہ نہ بنے، جیسے مطلقہ خاتون کا پرورش کے حق سے باز آجانا، اس لئے کہ حق حضانت نابالغ کا حق ہے باوجودیکہ اس میں خود پرورش کرنے والی عورتوں کا حق بھی موجود ہے، اس کی تفصیل متعلق ابواب میں ملے گی (۱)۔

ب- بری کرنے والے کی ملکیت کا پہلے سے ہونے کی شرط:

۳۴- ابراء کی صحت کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ بری کرنے والا شخص اس حق کا پہلے سے مالک ہو جس سے وہ بری کر رہا ہے، کیونکہ کسی کا دوسرے انسان کی ملکیت میں تصرف اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب کہ مالک نے اسے اپنا نائب بنادیا ہو، یا مالک کی طرف سے وہ شخص بحیثیت فضولی تصرف کرے (دوسری صورت صرف ان لوگوں کے نزدیک درست ہوگی جو فضولی کے تصرف کو صحیح قرار دیتے ہیں)، یہ شرط فقہاء کے نزدیک اس صورت میں متفق علیہ ہے جب کہ تصرف کرنے والا اپنے کو مالک ظاہر کرکے تصرف کر رہا ہو، حتی کہ وہ فقہاء بھی اس شرط سے متفق ہیں جو فضولی کے تصرف کو درست قرار دیتے ہیں، کیونکہ فضولی وہ شخص ہے جو ایسی چیز میں تصرف کرے جس کے بارے میں یہ بات ظاہر ہو کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہے اور یہ شخص مالک کے لئے تصرف کر رہا ہے، اگر یہ صورت نہ ہوئی تو کسی انسان کا دوسرے کے مال میں تصرف "بیع مالا یملک" (اس چیز کو بیچنا جو انسان کی ملکیت میں نہیں) میں داخل ہوگا، اور "بیع مالا یملک" ممنوع ہے... اس شرط پر فقہاء کی وہ عبارتیں دلالت کرتی

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۰۳ طبع دار الفکر، الحطاب علی خلیل ۴/ ۱۶۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴-۱۷۴ طبع اول، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۱/ ۳۲۶۔

ہیں جن کی تفصیل "اہلیت" اور "عقد" کے عنوان کے تحت آتی ہے، اور شرط ملکیت کی دلیل وہ بحث بھی ہے جو فقہاء نے مقاصہ بین الدیون کے مسئلہ میں کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مقاصہ کی بنیاد یہ ہے کہ دائن مدیون کے ذمہ واجب دین کا مالک ہوتا ہے اور مدیون بھی بوقت ادائیگی بذمہ دائن واجب دین کے مثل کا مالک ہوتا ہے، پس ادائیگی دیون ان کے امثال کے ذریعہ ہوتی ہے نہ کہ ان کے اعیان کے ذریعہ، اور ایفاء (ادائیگی) کے مماثل ابراء بھی ہے جس میں اس کے تصرف کا محل وہ شئ مختص ہے جو بری کئے گئے شخص کے ذمہ واجب ہے اور جس پر بری کرنے والے شخص کی ملکیت ہے (۱)۔

اس شرط پر فقہ حنفی کی وہ بحث بھی دلالت کرتی ہے جس کا تعلق باب "الحوالہ" کے ایک مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اختلاف سے ہے، اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ عقد حوالہ میں دائن (محال) نے اگر اصل مدیون (مُحیل) کو دَین سے بری کردیا تو یہ ابراء امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ عقد حوالہ کے ذریعہ دَین مُحیل کے ذمہ سے ہٹ کر اس شخص کی طرف منتقل ہوگیا ہے جس نے عقد حوالہ میں دَین ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہے، کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک عقد حوالہ کے نتیجہ میں دَین اور مطالبہ دونوں اصل مدیون سے منتقل ہوجاتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ بالا ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ ان کا رجحان یہ ہے کہ حوالہ کے ذریعہ صرف مطالبہ منتقل ہوتا ہے اصل دَین بذمہ مدیون باقی رہتا ہے، لہذا مذکورہ بالا ابراء ایسے ذمہ سے متعلق ہوا جو دَین میں مشغول ہے (۲)۔

ابراء کی صحت کے لئے ابراء سے پہلے بری کردہ حق کی ملکیت کی شرط کی صراحت کرنے والوں میں فقہاء شافعیہ میں سے بلقینی بھی

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۴۳، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۹۷۔

(۲) تنبیہ ذوی الافہام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۹۴۔

ہیں، موصوف نے درج ذیل عبارت میں اس شرط کا ذکر کیا ہے: ''ابراء کے مسئلہ میں بری کرنے والا اس دین کا مالک ہوتا ہے جو مدیون کے ذمہ لازم ہے اور معتبر طور پر اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے، ابراء اس واسطے نافذ ہوگیا کیونکہ یہ عمل مدیون کی ملکیت میں جبراً اس شخص کی طرف سے واقع ہوا جو مدیون کے ذمہ لازم دَین کا مالک ہے'' (یہ بات ان لوگوں کے اعتبار سے ہے جو ابراء کی صحت کے لئے بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے قبولیت کی شرط نہیں لگاتے)، پیشگی ملکیت کے بارے میں اس سے بھی واضح عمیرہ کا یہ قول ہے: ''کہ ابراء کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ ابراء کے پہلے ہی سے اس حق پر بری کرنے والے کو ملکیت حاصل ہو'' (۱)، فقہاء حنابلہ میں سے ابن مفلح اس حدیث ''لا طلاق و لا عتق فی ما لا یملک'' (۲) (انسان جس کا مالک نہ ہو اسے طلاق دینا اور آزاد کرنا معتبر نہیں ہوگا) کے بعد لکھتے ہیں: ''ابراء بھی طلاق اور عتق کے حکم میں ہے''۔

دردیر نے یہ صراحت کی ہے کہ ہبہ اور دوسرے تمام تبرعات دوسرے کے مال میں صحیح نہیں ہوتے، اس صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مالکیہ کے یہاں بھی ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ بری کرنے والا شخص اس حق کا پہلے سے مالک ہو جس حق سے اس نے بری کیا ہے (۳)۔

فقہاء شافعیہ نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی صراحت کی ہے کہ ابراء کی صحت کے لئے ملکیت کا استقرار ضروری ہے، چنانچہ فقہاء

(۱) حواشی الرملی علی شرح الروض ۲/ ۲۲۸، ۲۴۰، حاشیہ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج ۳/ ۳۵، القلیوبی ۴/ ۸۳۔ (باندی کا نفقہ مالک کی ملکیت میں اسی وقت داخل ہوتا ہے جب وہ نفقہ باندی کے حوالہ کیا جاچکا ہو، لہذا ادائیگی سے پہلے مالک کا باندی کے شوہر کو نفقہ سے بری کرنا صحیح نہیں ہوگا)۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۳۷) کے حاشیہ میں آئے گی۔

(۳) الفروع ۴/ ۱۹۵، الدسوقی ۴/ ۹۹۔

شافعیہ میں سے ماوردی نے بیع صرف کے عوضین میں سے کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے اس سے بری کرنے کی عدم صحت کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ اس چیز سے بری کرنا ہے جس پر ملکیت پائدار نہیں ہوسکی ہے (۱)۔

اور کیا یہ بھی ضروری ہے کہ بری کرنے والے کو معلوم ہو کہ وہ اس شی کا مالک ہے جس سے وہ بری کررہا ہے، یا یہ کافی ہے کہ وہ واقعی اس کا مالک ہے چاہے وہ اپنے کو اس کا مالک تصور نہ کرتا ہو، مثلاً کسی کے باپ کا دوسرے شخص کے ذمہ مالی حق ہے، بیٹے نے اس مقروض کو باپ کے مالی حق سے بری کردیا، اور صورت حال یہ ہے کہ بیٹا اپنے باپ کو زندہ سمجھتا ہے اسے اپنے باپ کی وفات کا علم نہیں ہے، ابراء کے بعد یہ بات کھلتی ہے کہ اس کا باپ تو اس کے بری کرنے سے پہلے ہی مرچکا تھا، لہذا ابراء کے وقت درحقیقت یہ لڑکا اس دَین کا مالک تھا، اس ابراء کو فقہاء حنفیہ اور حنابلہ درست قرار دیتے ہیں، فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ ابراء صحیح ہوگا خواہ ابراء کو اسقاط مانا جائے یا تملیک، یہ بات پہلے گذرچکی ہے، رہے شافعیہ تو ان کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک، پس پہلی صورت میں ابراء صحیح ہوگا اور دوسری صورت میں ابراء صحیح نہیں ہوگا (۲)، ہمیں اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

حق کے ساقط ہونے یا ادا کئے جانے کے بعد ابراء:

۳۵ - قضاء دین کے بعد بھی ابراء درست ہے، اس لئے کہ قضاء دین سے مطالبہ ساقط ہوتا ہے نہ کہ اصل دین، اس لئے فقہاء نے لکھا

(۱) المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۱۰۰ طبع الامام۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، الفروع ۴/ ۱۹۴، المغنی ۵/ ۶۶۰ طبع ریاض، تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۶۰۔

ہے کہ دونوں ہی دین ایک دوسرے کے ساتھ برابر سرابر کے اصول پر ملتے ہیں، اور یہ اس لئے کہ دیون اپنے امثال کے ساتھ ادا کئے جاتے ہیں، پس ہر ایک کا دوسرے پر مطالبہ ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے ذمہ دوسرے کا دَین ہے، پس جب دائن نے مدیون کو ادائے دین کے بعد بری کیا تو مدیون کو اس کا حق ہوگا کہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسے واپس لے لے بشرطیکہ یہ ابراء براءت اسقاط ہو (یعنی بری کرنے والا اپنے واجب دین کو ساقط کردے) بخلاف اس صورت کے کہ جس میں براءت استیفاء ہو (یعنی اس شخص نے اپنے واجب دین کی وصولی کی وجہ سے مدیون کو بری الذمہ قرار دیا ہو) تو ایسی صورت میں اب مدیون کو دائن سے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، براءت کا براءت استیفاء یا براءت اسقاط ہونا ابراء کے الفاظ سے معلوم ہوسکتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل ابراء کے اقسام کے ذیل میں آچکی ہے، فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر دائن نے ابراء کے مطلق الفاظ بولے ہیں جس سے ابراء استیفاء یا ابراء اسقاط کی تعیین نہیں ہوتی تو اس صورت میں کیا ہوگا، فقہاء حنفیہ میں سے ابن عابدین شامی نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اس صورت میں براءت کو براءت استیفاء پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ابن عابدین شامی کے دور میں مطلق ابراء کے الفاظ سے ابراء استیفاء ہی سمجھا جاتا تھا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء کے مطلق ہونے کی صورت میں اصل دارومدار عرف پر ہوگا۔

لہذا کسی شخص نے اگر بیوی کی طلاق کو اس بات پر معلق کردیا کہ عورت اسے مہر سے بری کردے، پھر اس تعلیق کے بعد اس شخص نے بیوی کو مہر دیدیا تو بھی یہ تعلیق باطل نہیں ہوگی، اگر اس کے بعد بیوی شوہر کو براءت اسقاط کے طور پر مہر سے بری کرے تو یہ ابراء صحیح ہوگا، طلاق پڑجائے گی، اور شوہر نے بیوی کو بطور مہر جو کچھ دیا تھا اسے بیوی سے واپس لے گا۔

اسی طرح کسی شخص نے اگر تبرعاً کسی انسان کی طرف سے اس کے قرض خواہ کا دین ادا کیا پھر قرض خواہ نے مدیون کو بطور اسقاط بری کردیا تو تبرعاً مدیون کی طرف سے دین ادا کرنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس نے بطور تبرع مدیون کا جو دین ادا کیا ہے وہ قرض خواہ سے واپس لے لے (۱)۔

اور ان صورتوں سے مشابہ مسائل میں حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ دی گئی رقم واپس لوٹانے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر ضمانت دار نے دین ادا کردیا پھر اسے قرض خواہ نے وصول شدہ دین پر قبضہ کرنے کے بعد دین سے بری کردیا تو اس صورت میں ضامن کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اس شخص سے مطالبہ کرے جس کی اس نے ضمانت دی تھی، اور اگر قرض خواہ نے دین کا بعض حصہ اس کو ہبہ کردیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں (۲)۔

اس مسئلہ میں ہمیں فقہاء مالکیہ اور فقہاء شافعیہ کی رائے نہیں ملی۔

ج- حق کے وجوب یا اس کے سبب کے پائے جانے کی شرط:

۳۶- اصل یہ ہے کہ ابراء اس حق کے واجب ہونے کے بعد واقع ہو جس سے بری کیا جارہا ہے، اس لئے کہ ابراء واجب فی الذمہ کا ساقط کرنا ہے، اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوگا جب اس کے ذمہ کچھ واجب ہو، لیکن کبھی کبھی حق واجب ہونے سے پہلے بھی ابراء ہوتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: یا تو ابراء وجوب حق کا سبب پائے جانے کے بعد ہوگا یا اس سے پہلے ہوگا۔

(۱) تبیین الاشباہ والنظائر ص ۳۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۸ طبع بولاق، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۲ طبع دوم عیسی الحلبی۔

(۲) القواعد لابن رجب ص ۱۲۰ طبع اول۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ وجوب حق کا سبب پائے جانے سے پہلے ابراء درست نہیں ہے، لہذا سبب وجوب کا پایا جانا صحت ابراء کے لئے متفق علیہ شرط ہے، کیونکہ جس چیز کا سبب استحقاق بھی نہیں پایا گیا وہ تو مکمل طور سے از خود ساقط ہے، اور جو چیز خود ساقط ہوا سے ساقط کرنا بے معنی بات ہے، ایسی صورت میں ابراء کا مطلب محض امتناع ہے، اور امتناع میں کوئی الزام نہیں ہے کیونکہ یہ وعدہ ہے، اور اس کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کرلے، اور جس حق سے اس نے بری کیا تھا اس کا مالک ہوجانے کے بعد اس کو مطالبہ کا حق بھی ہوگا (اس لئے کہ سبب وجوب حق کے پائے جانے سے پہلے کیا گیا ابراء لغو اور کالعدم ہے) جیسا کہ پہلے گذر چکا (۱)۔

۳۷- اگر سبب وجوب تو موجود ہو لیکن حق واجب نہیں ہو تو اس صورت میں ابراء درست ہوگا یا نہیں، پس کیا ابراء کی صحت کے لئے وجوب سبب کافی ہے یا حق کا بالفعل واجب ہوجانا ضروری ہے، اس بارے میں اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، فقہاء شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ بالفعل حق کا وجوب اور حصول صحت ابراء کے لئے شرط ہے، لہذا اگر سبب وجوب ابراء کے وقت موجود تھا لیکن بالفعل وجوب نہیں ہوا تھا تو ابراء صحیح نہیں ہوگا۔ جمہور فقہاء کا مستدل وہ حدیث نبوی ہے جس میں کہا گیا ہے: "لا طلاق ولا عتاق فيما لا يملك" (۲) (جس کا مالک نہ ہو اس میں طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوسکتا)، ابراء بھی طلاق اور عتاق کے معنی میں ہے، ان فقہاء نے غیر واجب حق کو ساقط قرار دیا ہے لہذا اسے ساقط کرنے کا کوئی معنی نہیں (۱)۔

اس کی مثال فقہاء حنفیہ نے یہ دی ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ بیوی کا نفقہ مقرر کئے جانے سے پہلے بیوی کا شوہر کو نفقۂ زوجیت سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ نکاح کے بعد اگرچہ وجوب کا سبب (عورت کا بحق شوہر محبوس ہونا) وجود میں آچکا ہے لیکن بالفعل وجوب نہیں ہوا ہے، لہذا بیوی کا شوہر کو اس صورت میں نفقہ زوجیت سے بری کرنا وجوب حق سے پہلے بری کرنا ہے، اور کسی چیز کو اس کے وجوب سے پہلے ساقط کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس مسئلہ کی دقیق مثالوں میں وہ مسئلہ بھی ہے جس کا ذکر فقہاء نے غصب کے بارے میں ابراء کے ذیل میں کیا ہے، اور جس میں انہوں نے اس اعتبار سے کہ ابراء کا تعلق جس حق سے ہے وہ واجب ہوا ہے یا نہیں دونوں حالتوں کا علاحدہ علاحدہ حکم بتایا ہے، اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مالک نے غاصب کو غصب کردہ شئی سے بری کردیا تو اس صورت میں وہ غاصب اس کی واپسی کے ضمان سے بری ہوجائے گا (یعنی وہ سامان اس کے پاس بطور امانت کے ہوجائے گا)، اس لئے کہ ابراء واپسی کے ضمان سے متعلق ہے، لہذا ابراء کے وقت واپسی کے ضمان کا پایا جانا واجب ہے، اس کے برخلاف اگر غاصب نے مغصوبہ سامان کو قصداً ہلاک کردیا یا مالک کے مانگنے کے باوجود مغصوبہ سامان مالک کو نہیں دیا تو ایسی صورت میں ابراء کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور غاصب اس

---

(۱) الالتزامات للحطاب (جیسا کہ فتح العلی لمالک ۱/ ۳۲۲ میں ہے)۔

(۲) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق فيما لا يملك" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "لا طلاق إلا فيما يملك ولا عتق إلا فيما يملك" (جس کا مالک نہ ہو اس میں طلاق کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے اور جس کا مالک نہ ہو اس میں آزادی کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے)۔ ابن ماجہ نے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "لا طلاق قبل النكاح ولا عتاق قبل ملك" = (نکاح سے پہلے طلاق کا تحقق نہیں ہوسکتا اور ملکیت سے پہلے آزادی کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے)۔ ابن حجر نے کہا: اس حدیث کی سند حسن ہے اور یہ حدیث کچھ دوسرے طرق سے بھی آئی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۱۰)، (فیض القدیر ۶/ ۴۳۲)۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۰ طبع عیسی الحلبی، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۸۲، القلیوبی ۲/ ۲۱۱، ۳/ ۲۸۲، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۰۹، الفروع ۴/ ۱۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶۔

کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہاں پر ابراء قیمت سے متعلق نہیں ہوگا، کیونکہ اصل مغصوبہ سامان پائے جانے کی حالت میں قیمت واجب ہی نہیں ہوئی (۱)۔

جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفالہ بالدرک کی صورت میں ابراء صحیح نہیں ہے (کفالہ بالدرک کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس بات کی ضمانت لے لے کہ فلاں شخص جو دین ادا کئے بغیر مر جائے گا اس کی ادائیگی کا میں ذمہ دار ہوں گا) اس لئے کہ یہ دراصل اس مال کی ذمہ داری قبول کرنا ہے جو موت کے بعد واجب ہوگا اور اب تک (یعنی اصل مدیون کی حیات میں) اصل مدیون پر کفیل کے لئے مال واجب نہیں ہوا، پس وجوب سے پہلے اس سے ابراء بھی صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا کہ تم مجھ سے آئندہ کل جو چیز خریدوگے اس کی قیمت سے میں نے تم کو بری کردیا تو یہ ابراء بھی صحیح نہیں ہوگا۔

اور اس کی مثال کے طور پر شافعیہ نے اس صورت کا ذکر کیا ہے جس میں مفوضہ (وہ خاتون جس کا مہر بوقت نکاح متعین نہیں کیا گیا) کا مہر کے تعیین اور جنسی تعلق سے پہلے اپنے شوہر کو مہر سے بری کرنا ہے، اور اسی طرح عورت کے مطلقہ ہونے سے پہلے اس کا شوہر کو متاع سے بری کرنا بھی اسی دائرہ میں آتا ہے، کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں ابراء کے وقت مہر اور متاع کا وجوب نہیں ہوا۔ فقہاء نے ایک صورت کا استثناء کیا ہے جس میں ان کے نزدیک حق واجب ہونے سے پہلے بری کرنا صحیح ہوتا ہے، اور وہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے اگر دوسرے کی زمین میں مالک زمین کی اجازت کے بغیر کنواں کھودا اور مالک نے کنواں کھودنے والے کو اس تصرف سے بری کردیا یا اپنی زمین میں کنواں باقی رہنے پر راضی ہوگیا، پھر اس کنواں میں اگر کوئی شخص گر پڑا تو کنواں کھودنے والا بری ہوگا، اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی (۱)۔

اور مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں دو رائے ہے کہ کیا محض سبب کا پایا جانا اگرچہ حق واجب نہ ہوا ہو ابراء کی صحت کے لئے کافی ہوگا، اور سبب وجوب وہ تصرف ہے یا وہ واقعہ ہے جس کی وجہ سے وہ حق وجود میں آتا ہے جس سے بری کیا جارہا ہے، حطاب نے اپنے رسالہ ''الالتزامات'' میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، وجوب حق سے پہلے حق ساقط کرنے کے سلسلہ میں انہوں نے مستقل فصل قائم کی ہے اور اس میں اس سلسلہ کے مشہور مسائل کا ذکر کیا ہے، مسئلہ زیر بحث میں فقہاء مالکیہ کے اختلافات کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس بات کو ترجیح دی ہے کہ سبب کا وجوب کافی ہے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حطاب نے لکھا ہے: ''نکاح تفویض (یعنی بغیر تعیین مہر نکاح) کی صورت میں اگر زوجہ نے جنسی اختلاط اور مہر کے تعین سے پہلے اپنے زوج کو اپنے مہر سے بری کردیا تو اس بارے میں ابن شاس اور ابن حاجب نے لکھا ہے کہ اس کا حکم ابراء کی اس صورت سے معلوم ہوگا کہ ایک چیز کا وجوب نہیں پایا گیا، البتہ اس کے وجوب کا سبب پایا گیا اور ابراء وقوع میں آگیا، (اس کے بعد انہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں مختلف عبارتیں اس نقطۂ نظر سے ذکر کی ہیں کہ ابراء سے پہلے سبب وجوب کا پایا جانا کافی ہے یا بالفعل حق کا واجب ہونا ضروری ہے) پھر وہ لکھتے ہیں: پس یہ کسی حق کو اس کے وجوب سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۵۳ طبع بولاق۔ اگر بیوی کے لئے شوہر کے ذمہ متعین نفقہ قاضی کی طرف سے لازم کیا جاچکا ہے تو گذرے ہوئے دنوں کے نفقہ سے بری کرنا صحیح ہوگا، اور آئندہ کے نفقہ سے بری کرنا بھی اس تفصیل کے ساتھ درست ہوگا کہ مثلاً ایک دن کا نفقہ یا ایک ماہ کا نفقہ یا ایک سال کا نفقہ جیسا کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہو۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۹۵، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۹۔

پہلے اور سبب وجوب کے پائے جانے کے بعد ساقط کرنا ہے"(۱)۔

پھر حطاب نے اس مسئلہ کی طرف کہ زوجہ اپنے شوہر کو مستقبل کے نفقہ سے بری کردیتی ہے، اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ "اس بارے میں دو قول ہیں: یا عورت اپنے اس جملہ کی پابند رہے گی اس لئے کہ سبب وجوب موجود ہے یا پابند نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق ابھی تک واجب نہیں ہوا، دونوں اقوال کو ابن رشد قفصی نے نقل کیا ہے" پھر مسئلہ کے آخر میں کہا کہ "ان بحثوں کا حاصل یہ ہے کہ عورت اگر اپنے شوہر کے حق میں مستقبل کا نفقہ ساقط کردے تو قول راجح کی بنیاد پر اس پر اس کی پابندی لازم ہوگی"(۲)۔

۳۸- فقہاء حنفیہ اور فقہاء حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ بری کردہ حق کے وجوب میں اصل اعتبار واقعی صورتحال کا ہے، بری کرنے والے کے خیال کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ سمجھتے ہوئے بری کیا کہ اس کے ذمہ میری کوئی چیز لازم نہیں ہے، پھر بعد میں یہ بات کھلی کہ بری کرنے والے شخص کا بری کردہ شخص پر حق تھا تو یہ ابراء صحیح ہوگا کیونکہ یہ ابراء حق واجب سے متعلق ہوا۔ اس مسئلہ میں ہمیں فقہاء مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی کوئی صراحت نہیں ملتی سوائے اس کے کہ اس جزئیہ سے استئناس کیا جائے جس کا ذکر پہلے سے مالک ہونے کی شرط کے ذیل میں گذر چکا ہے، یعنی ابراء کو اسقاط مان کر واقع کا اعتبار کافی ہوگا، یا ابراء کے تملیک ہونے کی بنیاد پر محض واقع پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا(۱)۔

حنبلی فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے ابراء صحیح ہے، دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ابراء کا تعلق واجب شدہ حق سے ہے، وجوب کے وقت سے نہیں، اور اس بنا پر بھی کہ فقہاء نے دین کے فوری واجب الادا ہونے کو اور تاجیل (آئندہ وقت مقررہ پر واجب الادا ہونے) کو دونوں کو دین کی صفت قرار دیا ہے اور ابراء کا تعلق اصل وجوب حق سے ہے، وجوب حق کی صفات سے نہیں، نیز فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ابراء مطلقاً مطالبۂ دین کو ساقط کرنے کے لئے ہے، لہذا دین کے مطالبہ کا حق اگرچہ موخر ہو پھر بھی حق واجب مانا جاتا ہے(۲)۔

ابراء کا موضوع

۳۹- ابراء کا موضوع یا تو کسی کے ذمہ واجب الاداء دین ہوگا یا عین (متعین مال) ہوگا، یا قابل اسقاط حقوق میں سے کوئی حق ہوگا، اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔

دین سے بری کرنا:

۴۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ لوگوں کے ذمہ جو دین لازم ہوتے ہیں ان میں ابراء جاری ہوگا (یعنی واجب الادا دیون سے بری کرنا درست ہے)، اس کے دلائل ابراء کا حکم شرعی بیان کرتے ہوئے گزر چکے ہیں، اس لئے کہ ابراء کا مدار دوسروں کے ذمہ میں واجب حقوق کے اسقاط پر ہے۔

---

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب ضمن فتاوی علیش فتح العلی المالک ۱/ ۳۲۲ طبع البابی الحلبی، ۱/ ۳۰۶-۳۲۲ پر حطاب نے اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں، بعض ایسے مسائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن میں کچھ دوسرے اسباب کی بنا پر اسقاط کی عدم صحت ان مسائل میں اس بنیاد پر نہیں ہے کہ اسقاط کے وقت حق ہی واجب نہ ہوا تھا۔

(۲) الالتزامات للحطاب ۱/ ۳۲۲۔

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ص ۳۸۴، الفروع وتصحیح الفروع ۴/ ۱۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ص ۱۸۹۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۴/ ۵۲۱ طبع دار الفکر۔

عین (متعین مال) سے ابراء:

۴۱ - ابراء عن العین (یعنی مال متعین سے بری کرنا) کی دو صورتیں ہیں، یا تو اس شی متعین کے دعوی سے باز آجانا یا خود اس شی سے باز آجانا، اور دعوی سے بری کردینے کے موضوع پر حقوق کی بحث کے ذیل میں گفتگو آئے گی۔

متعین مال سے بری کرنا ساقط کرنے کے معنی میں ہے، جو بالاتفاق درست نہیں ہے، اس لئے کہ اعیان (متعین مال) اسقاط کو قبول نہیں کرتے، پس اس کی صفت براءت نہیں ہوسکتی، پس جب بھی یہ تعبیر مطلقاً استعمال کی جائے تو اس کی صحیح مراد یہ ہوگی کہ مال متعین کی ذمہ داری سے یا اس کے دعوی اور مطالبہ سے بری کیا جارہا ہے جیسا کہ اس کی تصریح حنفی، شافعی اور حنبلی فقہاء نے کی ہے (یا اس تعبیر کا مقصد اصل وجوب سے نفی کے ذریعہ یا مالک کو مال متعین واپس کرکے بری الذمہ قرار دینا ہے جیسا کہ ابراء استیفاء میں ہے جس پر حنفیہ نے خاص توجہ دی ہے)، فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ متعین مال سے بری کرنے سے مراد اس صورت میں جبکہ بری کیا ہوا شخص اس مال کو اپنے ہاتھ سے کھو چکا ہو، یہ ہوا کرتا ہے کہ بری کرنے والا شخص اس مال کی قیمت کے مطالبہ کو ساقط کررہا ہے، اور اگر وہ مال بری کئے ہوئے شخص کے قبضہ میں موجود ہے تو اس مال سے بری کرنے کا مطلب بری کرنے والے کا اس سے دست کش ہوکر اپنے حق سے مطالبہ کو ساقط کرنا ہے (۱)۔

فقہاء حنفیہ نے متعین مال سے ابراء کے بارے میں کچھ تفصیل کی ہے انہوں نے اس کی تین صورتیں کی ہیں: ۱- صراحۃً متعین مال سے بری کیا گیا ہو، ۲- ضمناً بری کیا گیا ہو، ۳- ابراء عام کے ذیل میں متعین مال سے بری کیا گیا ہو۔ اگر متعین مال سے بری کرنا ضمنی طور پر ہے، مثلاً معاہدہ صلح کے ضمن میں ابراء ہوا ہے تو ظاہر روایت کے اعتبار سے صلح اور ابراء دونوں صحیح ہوگا، اور اس صلح کے بعد بری کرنے والے کا اس مال کے بارے میں دعوی قابل سماع نہیں ہوگا، کیونکہ صلح کے ضمن میں ابراء کا مطلب اس متعین مال کے دعوی سے ابراء ہے نہ کہ نفس مال سے، اور ہدایہ کے جواب کے اعتبار سے یہ ابراء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کا دعوی تھا، اس کے بعض حصہ پر صلح کرلینا اس کے باقی حصہ کو ساقط کرنا ہے، لہذا صلح کے ضمن میں ابراء براہ راست نفس مال سے ابراء شمار ہوگا۔

اور اگر ابراء عام ہو تو وہ اعیان (متعین سامان) اور غیر اعیان سب کو شامل ہوگا، پس اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا فقہ حنفی کی بعض کتابوں مثلاً فتاوی بزازیہ میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ ابراء جب متعین مال سے جڑے گا تو صحیح نہیں ہوگا، اس کا مطلب جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ جس ابراء میں متعین مال کی قید لگی ہوئی ہے وہ صحیح نہیں ہوتا۔

اس کے بعد ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اعیان سے ابراء کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اعیان (متعین مال) ابراء کی وجہ سے مدعا علیہ کی ملکیت نہیں ہوجائیں گے، یہ مراد نہیں ہے کہ مدعی اپنے دعوی پر قائم مانا جائے گا بلکہ عدالت میں اس کا دعوی ساقط ہوجائے گا، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کہ وہ متعین مال موجود ہے بری کرنیوالے کو اس کے لینے کا حق ہوگا، اور اگر وہ مال ہلاک ہوگیا تو بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ سے اس کا ضمان ساقط ہوگیا کیونکہ ابراء کی وجہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۴، ۴/ ۵۶۶، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۹۰، القلیوبی ۳/ ۱۳، کشاف القناع رات/ص ۲۵۷ طبع السلفیہ، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، الحطاب ۵/ ۳۳۲۔ حطاب نے اپنی کتاب میں قرافی کی اس بات پر گرفت کی ہے کہ انہوں نے مذکورہ بالا تفصیل بیان کئے بغیر اپنی کتاب الذخیرہ میں اعیان (متعین مال) سے ابراء کو مطلقاً ممنوع قرار

= دیا ہے، دسوقی نے بھی مطلقاً ممنوع ہونے کا اعتبار کرلیا ہے، حالانکہ فقہاء مالکیہ کا قول صحیح اس کے برخلاف ہے دیکھئے: مجموعہ رسائل ابن عابدین میں ان کا رسالہ ''إعلام الأعلام بأحکام الاقرار العام'' ۲/ ۹۷، ۹۸۔

سے وہ مال بری کئے ہوئے شخص کے پاس امانت ہوگیا تھا(۱)۔

اور یہ اصول کہ کسی متعین مال سے ابراء درست نہیں، حنفیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں وہ مال متعین مضمون ہو (یعنی جس کا ضمان لازم ہو) جیسے غصب شدہ مکان، اس لئے کہ غصب کئے ہوئے مکان سے ابراء درست ہے چاہے مکان برباد ہو چکا ہو یا موجود ہو، کیونکہ غاصب کے قبضہ کے دوران جو مکان ہلاک ہوگیا اس کا حکم دَین کی طرح ہوگیا، لہذا اس سے بری کرنا صحیح ہوگا، اور جو مکان غاصب کے قبضہ میں برقرار اور موجود ہو اس سے بری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ مکان ہلاک ہوجائے تو اس کے ضمان سے بری کیا جارہا ہے، لہذا ابراء کے بعد غاصب کے پاس یہ مکان مالِ امانت کی طرح ہوگیا اور جو متعین مال بطور امانت ہو اس سے بری کرنا قضاءً صحیح ہوتا ہے دیانۃً صحیح نہیں ہوتا۔

حقوق سے بری کرنا:

۴۲- حقوق یا تو خالص اللہ کے ہونگے یا خالص بندے کا حق ہوگا، یا اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں گے لیکن ان میں سے ایک پہلو غالب ہوگا، پھر حقوق کی ایک دوسری تقسیم یہ ہے کہ حقوق یا تو مالی ہونگے مثلاً کفالت، یا غیر مالی ہونگے مثلاً حدقذف۔

ابراء کا تعلق ابراء کے الفاظ کے اعتبار سے یا تو کسی متعین حق سے ہوگا یا تمام حقوق سے اس کا تعلق ہوگا، مثلاً کسی نے کہا "لاحق لی قبل فلان" (فلاں شخص کی جانب میرا کوئی حق نہیں ہے) اور اسی طرح کے دوسرے جملے جن کا مفہوم عرف میں تمام حقوق کو حاوی ہوتا ہے، فقہاء حنفیہ اور فقہاء مالکیہ کی صراحت کے اعتبار سے راجح بات یہی ہے کہ اس سلسلہ میں عرف کا اعتبار ہوگا، جو الفاظ بھی عرف میں تمام حقوق کو شامل ہوتے ہیں ان سب کے ذریعہ ابرائے عام ہوگا، لغت کے اعتبار سے ان الفاظ کی مختلف دلالتوں کی بنیاد پر ان کے حکم میں فرق نہیں کیا جائے گا، مثلاً اس فرق کا لحاظ نہیں ہوگا کہ وضع لغوی کے اعتبار سے "عند" اور "مع" امانت کے اقرار کے لئے آتے ہیں، اور "علی" اقرار دین کے لئے آتا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

حقوق مالیہ کے مفہوم کو مالکیہ نے بہت وسیع کیا ہے، ان کے نزدیک حقوق مالیہ میں یہ تمام چیزیں آتی ہیں: "دین، قرض، قراض (مضاربت)، ودیعت، رہن، میراث، کسی کی چیز ضائع کردینے پر مرتب ہونے والا حق مثلاً مال کا تاوان"، حقوق مالیہ کو اس وسیع مفہوم میں بولنا اصطلاحی استعمال ہے، یہ استعمال مالکیہ ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے، حنفیہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا: "لاحق لی قبل فلان" (فلاں کی جانب میرا کوئی حق نہیں ہے) تو حق کے مفہوم میں عین (متعین مال)، دَین، کفالت اور جنایت داخل ہوجائیں گی (۱)۔

خالص بندوں کے حقوق سے ابراء مثلاً کفالت وحوالہ سے، تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق درست ہے، خالص اللہ کے حقوق سے بری کرنا (مثلاً زنا کی سزا سے) درست نہیں ہے، اسی طرح حدقذف کا مطالبہ کرنے کے بعد اس سے بری کرنا صحیح نہیں ہے، چوری کا معاملہ حاکم کے پاس لے جانے کے بعد چوری کی سزا سے بری کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ جن حقوق میں بندے کا حق غالب ہے ان سے بری کرنا صحیح ہے، مثلاً جس الزام تراشی میں حد شرعی نہیں اس میں تعزیر سے بری کرنا درست ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں کچھ اختلاف اور تفصیلات ہیں، اس قسم کا حق فقہ کے جن ابواب سے تعلق رکھتا ہے ان ابواب میں اس پر تفصیلی بحث ملے گی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۸، تنبیہ الأعلام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۸۸، نیز دیکھئے: ابن عابدین کا دوسرا رسالہ إعلام الأعلام ۲/ ۹۷-۹۸۔

(۱) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/ ۶۹، ۱۲۰، فتح القدیر لابن ہمام ۴/ ۱۶۴ طبع بولاق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۱، إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/ ۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۶۔

دعوی کے حق سے بری کرنا:

۴۳- دعوی سے بری کرنے کی بھی دو شکلیں ہیں: پہلی شکل یہ ہے کہ کسی شخص کو بر سبیل عموم ہر دعوی سے بری کیا جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ کسی خاص دعوی سے بری کیا جائے۔ اسی طرح دوسری تقسیم یہ ہے کہ دعوی سے بری کرنا یا تو اصالۃً ہوگا یا ضمناً، ان اقسام کی تفصیل ذیل میں دی جارہی ہے:

جب کوئی شخص کسی خاص شخص کے مقابلہ میں مطلقاً ہر قسم کے دعوی سے فریق ثانی کو بری کردے تو یہ دعوی سے عمومی طور پر علی الاطلاق ابراء کہا جائے گا اور یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ابراء عام موجود اور غیر موجود دونوں کو شامل ہے، اور ابراء جس کا سبب وجوب اب تک وجود میں نہ آیا ہو بالاتفاق باطل ہے(۱)۔

کبھی ابراء عام اضافی ہوتا ہے یعنی ان تمام دعاوی سے باز آجانا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان ابراء کی تاریخ تک موجود تھے، پس یہ ابراء صحیح ہوگا، اور اس ابراء کے بعد کسی ایسے حق کا دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا جو ابراء سے پہلے کا ہو(۲)۔

ابراء خاص کا مطلب یہ ہے کہ کسی متعین چیز کے دعوی سے کسی کو بری کیا جائے، یہ ابراء بالاتفاق درست ہے، اس ابراء کے بعد اس متعین مال کے بارے میں بری کرنے والے کا کوئی اور دعوی قابل

(۱) الوجیز ۲/ ۲۶۱۔ ''الوجیز'' میں لکھا ہے: ''دعوے کے بارے میں بری کرنا بے معنی چیز ہے''، تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۶۶، ۳/ ۳۷۴، شرح الروض ۲/ ۱۴۰، ''شرح الروض میں ہے: ''اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے تم کو دعوی سے بری کیا تو مخاطب دعوی سے بری نہیں ہوا، اور بری کرنے والے شخص کو دوبارہ دعوی کا حق حاصل ہے''، المغنی ۹/ ۸۸ طبع الریاض، المغنی میں ہے: ''دعوی سے بری کرنے سے صرف اس دعوی کا حق ختم ہوتا ہے جو فی الحال قائم ہے بری کرنے والا شخص آئندہ ازسرنو دعوی کرسکتا ہے''۔

(۲) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۶۵۔

سماع نہیں ہوگا(۱)۔

شرنبلالی کی تحقیق یہ ہے کہ اگر مال متعین کے دعوی سے عمومی ابراء ہو تو اس میں کوئی فرق نہیں کہ الفاظ اخبار کے استعمال کئے جائیں یا انشاء کے، بخلاف ان لوگوں کے جنہوں نے تمام دعاوی سے ابراء کے لئے انشاء کے لفظ کا استعمال باطل قرار دیا ہے، اور اسی صورت میں اس عمومی ابراء کو صحیح قرار دیا ہے جب صیغہ خبر کا استعمال کیا جائے یا ابراء مخصوص دعوی سے متعلق ہو(۲)۔

اصالۃً دعوی سے بری کرنے کے بارے میں مذکورہ بالا تفصیل تھی، جہاں تک حق دعوی سے ضمناً بری کرنے کی بات ہے تو اس کا حاصل وہی ہے جو عین (متعین مال) سے بری کرنے کا ہے، کیونکہ عین سے بری کرنے کا مطلب اس کے ضمان یا اس کے دعوی سے بری کرنا ہے، اس لئے کہ خود عین (متعین مال) سے بری کرنا باطل ہے، اور عین کو براءت کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ گذرا۔

ابراء کی قسمیں:

۴۴- ابراء کی دو قسمیں ہیں: ابراء عام، ابراء خاص۔ ابراء کا عام یا خاص ہونا ابراء کے الفاظ کے اعتبار سے ہے جیسا کہ اس کی وضاحت آچکی ہے۔

ابراء عام وہ ہے جس کے ذریعہ سے ہر عین، دین اور حق سے بری کردیا جائے، اس کے الفاظ بہت ہیں، الفاظ ابراء کا عموم طے کرنے میں عرف کا بہت کچھ دخل ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

ابراء کے عموم اور خصوص کے نظریہ کی جو تفصیل صراحتاً فقہاء حنفیہ نے کی ہے اس طرح کی تفصیل صراحتاً دوسرے فقہاء کے یہاں

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۱۱، إعلام الأعلام ص ۱۰۵۔

(۲) تنقیح الاحکام للشرنبلالی، شرنبلالی کے اس رسالہ کا خلاصہ ابن عابدین نے اپنے رسائل میں سے ایک رسالہ إعلام الأعلام ۲/ ۱۰۱، ۱۰۹ میں پیش کردیا ہے۔

نہیں ملی، حنفیہ کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ابراء عام میں دونوں صورتیں یکساں ہیں، چاہے بطور خبر ہو، جیسے کوئی یہ کہے کہ ''فلاں شخص میرے حق سے بری ہے''، یا بشکل انشاء ہو، جیسے کسی شخص کا یہ کہنا کہ ''تجھ کو میں نے اپنے حق سے بری کردیا''، اس تحقیق کے مطابق جو شرنبلالی حنفی نے کی ہے (۱)۔

ابراء خاص کی چند صورتیں ہیں جن میں عموم اور خصوص ابراء کے موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے:

الف۔ مخصوص دین کا ابراء خاص، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو فلاں دَین سے بری کردیا، یا دین عام کا ابراء خاص، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں شخص کے ذمہ میرا جو بھی حق ہے ان سب سے میں نے اسے بری کردیا، پہلی صورت میں بری کیا ہوا شخص دَین خاص سے بری ہوجائے گا، اور دوسری صورت میں بلاتعیین ہر دَین سے بری ہوجائے گا۔

ب۔ ابراء خاص جس کا تعلق کسی خاص سامان سے ہو، جیسے فلاں کو میں نے اس گھر سے بری کردیا، یا ہر طرح کے سامان سے ہو، یا ابراء خاص جس کا تعلق امانات سے ہو نہ کہ ان چیزوں سے جن کا ضمان واجب ہوتا ہے (۲)، (پھر یہ کسی سامان سے بری کرنا یا تو بذات خود اس سامان سے متعلق ہوگا یا کسی دعوی سے متعلق ہوگا، اور وہ بطور انشاء ہوگا یا بطور اخبار، اور اس کا اثر کیا ہوگا اس کے بارے میں ابراء کے موضوع میں تفصیل ہے)۔

ابراء عموم اور خصوص کے تابع ہوتا ہے، خواہ وہ عموم وخصوص اصل الفاظ ابراء میں ہو یا اس کے موضوع میں ہو، پس جن چیزوں کو ابراء شامل ہے اس میں بری کرنے والے مدعی کا دعوی نہیں سنا جائے گا، پس ابراء عام میں ہر حق سے براءت شامل ہے اگرچہ غیر مالی ہو، مثلاً جان کی کفالت، قصاص اور حدقذف، جیسا کہ اس میں وہ حق بھی داخل ہے جو کسی مال کے عوض میں ہو، جیسے کسی فروخت کردہ شی کی قیمت اور اجرت، اور اس میں ان حقوق سے براءت بھی داخل ہے جو مال کا بدل نہ ہو، جیسے مہر، جرم کا تاوان، اور وہ مال بھی داخل ہے جس کا ضمان دینا واجب ہو، جیسے غصب کیا گیا مال، یا وہ مال بطور امانت ہو، جیسے ودیعت اور عاریت، جیسا کہ شرنبلالی کی تحقیق ہے (۱)۔

زمانہ اور مقدار کے اعتبار سے ابراء کا دائرہ:

۴۵ - ابراء ان دیون یا حقوق کو شامل نہیں ہوگا جو ابراء کی تاریخ کے بعد واجب ہوئے ہوں، بلکہ ابراء صرف ان ہی دیون وحقوق میں محدود رہے گا جو ابراء کی تاریخ سے پہلے واجب ہوئے ہوں، پس ابراء عام کے بعد بری کرنے والے کا وہ دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا جس کا تعلق کسی ایسی شی سے ہو جو تاریخ ابراء سے پہلے واجب ہوئی ہو، اور ایسا اس لئے ہے کہ سبب استحقاق کا وجود ابراء کی صحت کے لئے بالاتفاق ضروری ہے جیسا کہ گذرا۔

اگر ابراء کسی متعین چیز کے ساتھ مخصوص ہے تو اس متعین چیز کے بارے میں بری کرنے والے کا دعوی قابل سماع نہیں ہوگا، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بری کرنے والا شخص اس متعین چیز پر اپنے لئے دعوی کرے، اگر بری کرنے والا شخص اس چیز پر دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی ہونے کی حیثیت سے دعوی کرے تو اس کا دعوی قابل سماع ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس نے کسی متعین مال کے بارے میں یہ اقرار کرلیا ہے کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے تو اس مال کے بارے میں نہ اپنے لئے دعوی کرسکتا ہے اور نہ وکیل یا وصی ہونے کی حیثیت

(۱) تنقیح الاحکام للشرنبلالی، ابن عابدین شامی نے اپنے مجموعۂ رسائل ۲/ ۱۰۷ میں شرنبلالی کی بحث نقل کی ہے حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۰۔

(۲) الاعلام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۰۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰۴، تبویب الاشباہ والنظائر رص ۳۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۰، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۰۷۔

سے دوسرے کے لئے دعوی کرسکتا ہے۔

مال سے بری کردینے کے بعد اس پر حق نکل آنے کی صورت میں یہ ابراء استحقاق کے ضمان کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ استحقاق اور اس کے بارے میں رجوع کے فیصلہ کے نتیجہ میں لازم آنے والا ضمان پہلے سے اس میں داخل نہیں تھا، ابراء کے بعد سامنے آیا ہے لہذا وہ ابراء میں شامل نہیں ہوگا۔ ابراء عام کے دائرے اور حدود کی تعبیر کرتے ہوئے قاضی خاں نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ "ماضی کی براءت بعد میں لازم ہونے والے دَین پر اثر انداز نہیں ہوتی" (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ابراء عام کی صورت میں اگر بری کرنے والا یہ دعوی کرے کہ میرے ابراء کا مقصد محض ان حقوق سے بری کرنا تھا جن کے بارے میں عدالت میں مقدمہ چل رہا تھا، یا یہ دعوی کرے کہ میرا مقصد ابراء عام نہیں تھا بلکہ فلاں مخصوص چیز سے بری کرنا میرا مقصد تھا تو اس کا یہ دعوی قابل قبول نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ میں فقہاء حنابلہ نے مالکیہ سے اختلاف کیا ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بری کرنے والا اگر یہ کہے کہ بولتے وقت میں نے دل میں بعض دیون کا استثناء کرلیا تھا تو یہ دعوی قبول کیا جائے گا، ہاں فریق مخالف کو یہ حق ضرور ہوگا کہ وہ اس نیت پر بری کرنے والے سے قسم کھلوائے۔

اورضروری ہوگا کہ بینہ کے ذریعہ یہ بات ثابت کی جائے کہ حق مدعیٰ یہ ابراء کے بعد ثابت ہوا ہے تاکہ اس کے بارے میں اس کا دعوی قبول کیا جائے، اسی طرح اگر بری کئے ہوئے حق کی مقدار کے نا معلوم ہونے کا دعوی کرے یا اس کے بھول جانے کا دعوی کرے، تو یہ دعوے بھی بینہ کے بغیر قابل قبول نہیں ہوں گے۔ رہے شافعیہ تو انہوں نے جہل کی صورت میں تفصیل کی ہے، یعنی ایک صورت تو وہ ہے کہ خود اس شخص نے سبب دین کو وجود بخشا، یا وجود سبب کے وقت اس کی طرف رجوع کیا، ان ہر دو صورتوں میں دعوی جہل مقبول نہیں ہوگا، ورنہ قبول کیا جائے گا، اور نسیان کے دعوی کے سلسلہ میں بری کرنے والے سے قسم لے کر تصدیق کی جائے گی (۱)۔

افراد کے اعتبار سے ابراء کا اثر:

۴۶ - ابراء (اپنے زمانی دائرہ کے علاوہ) کبھی کبھی بری کئے ہوئے شخص کے علاوہ بعض دوسرے افراد پر بھی اثر انداز ہوجاتا ہے، مثلاً اگر بیچنے والے شخص نے خریدار کو ثمن کے کچھ حصہ سے بری کردیا تو امام ابوحنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ حق شفعہ رکھنے والے شخص کو اس ابراء سے فائدہ پہنچے گا، پس اصل زر ثمن میں اتنی کمی ہوجائے گی جتنا بائع نے اس کے لئے کم کردیا ہے، اور ایسا ہی مذہب امام مالکؒ کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ابراء کے بعد باقی مقدار اگر ثمن بننے کی صلاحیت رکھتا ہو (بایں طور کہ زر ثمن کے کمتر حصہ سے بری کیا گیا ہو) تو ایسی صورت میں حق شفعہ رکھنے والے شخص کو فائدہ پہنچے گا، برخلاف اس صورت کے کہ اگر ثمن کا اکثر حصہ معاف کردیا گیا ہو تو ایسی صورت میں خریدار حق شفعہ رکھنے والے سے پوری پوری وہ قیمت لے گا جو گھٹانے سے پہلے متعین کی گئی تھی۔

فقہاء مالکیہ اور فقہاء شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں ابراء صحیح ہوگا اور اس ابراء کا فائدہ صرف خریدار کو ملے گا، حق شفعہ رکھنے والا یا تو پوری قیمت دے کر وہ زمین یا مکان لے گا یا چھوڑ دے گا (۲)۔

اسی قبیل سے کفالت بھی ہے جس میں اصیل کو بری کرنے کا اثر کفیل کو جا پہنچتا ہے، اس کے برخلاف اگر صاحب دَین نے کفیل کو بری کیا تو تنہا کفیل بری ہوگا، کیونکہ کفیل کو بری کرنے کا مطلب یہ ہے

---

(۱) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۵، ۱۶۴۹، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۱۴۰، شرح الروض ۲/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۱۱، الفروع ۴/ ۱۹۸، شرح الروض وحواشی الرملی ۲/ ۲۱۷۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۲۷۱، الدسوقی ۳/ ۴۹۵، شرح الروض ۲/ ۳۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۴۶، المغنی ۵/ ۴۵۹ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

کہ اس نے کفالت کے ذریعہ جو ذمہ داری لی تھی اس سے بری کردیا گیا، کفیل کو بری کرنے کا یہ تقاضہ نہیں ہے کہ اصل مدیون سے دَین ساقط ہوجائے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ صاحب دَین نے کفیل کو ضمان سے بری کیا ہو، اور اگر کفیل کو دَین سے بری کیا ہو تو علامہ رملی شافعی کی رائے کے مطابق اصل مدیون کو بھی بری ہوجانا چاہئے اس لئے دَین تو ایک ہی ہے صرف اس کے محل وجوب متعدد ہیں، اور اسی طرح اگر کفیل متعدد ہوں اور ایک دوسرے کے تابع ہوں (یعنی اصل کفیل کی کفالت دوسرے شخص نے اور اس دوسرے شخص کی کفالت تیسرے شخص نے لے لی وعلی ہذا القیاس) تو ان میں سے صاحب حق نے جس کفیل کو بری کردیا علی الترتیب اس کے بعد والے کفیل اس براءت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ وہ اس کی فرع ہیں، اس سے پہلے والے نہیں، اس لئے کہ اصیل اپنی فرع کے بری الذمہ ہوجانے سے بری نہیں ہوتا۔

اور غصب کی صورت میں (اگر غصب کرنے والے سے بھی کسی دوسرے نے وہ مال غصب کرلیا اور) مالک نے اس دوسرے شخص کو بری کردیا تو اصل غاصب بھی بری ہوجائے گا لیکن اگر صرف اصل غاصب کو بری کردیا تو دوسرا غاصب بری نہیں ہوگا (۱)۔

ابراء میں تعلیق، تقیید اور اضافت:

۴۷ - یہ بات طے شدہ ہے کہ تعلیق کا مفہوم ہے ایک شی کے وجود کو دوسری شی کے وجود پر موقوف کردینا، پس تعلیق جب تک شرط حاصل نہ ہو انعقاد کے لئے مانع ہے۔ اور تقیید کا تعلق اصل شی کے وجود میں آنے سے نہیں ہے بلکہ تقیید (قید لگانا) کسی عقد کے اصل اثرات میں تبدیلی لانے کے لئے ہوتی ہے، تقیید کو "الاقتران بالشرط" (شرط کے ساتھ جڑا ہوا) بھی کہا جاتا ہے۔ اور اضافت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم کے آغاز کو زمانہ مستقبل کے کسی جز تک مؤخر کردیا جائے (۱)۔ بعض متشابہ صورتوں میں حکم مختلف ہوجاتے ہیں اس وجہ سے اسے تعلیق مانا جائے یا تقیید، چونکہ دونوں صورتوں میں وجود شرط کے پیش نظر مجازاً تعلیق کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے (۲)۔

الف- ابراء کو شرط پر معلق کرنا:

۴۸ - ابراء کو اگر ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہو جو ابراء کے وقت موجود ہے تو یہ ابراء فوری طور پر بری کرنے کے حکم میں ہے، اور اگر ابراء کو موت پر معلق کیا گیا ہو (مثلاً یہ کہا جائے کہ اگر میں مرجاؤں تو تم دین سے بری ہو) تو اس کا حکم اس صورت کی طرح ہوگا جس میں ابراء کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کہے کہ تم میرے مرنے کے بعد فلاں دَین سے بری ہو، اس صورت کا حکم آئندہ آئے گا۔ اگر ابراء کو کسی ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہو جس کی ابراء سے مناسبت ہے تو یہ تعلیق بالاتفاق جائز ہوگی، مثلاً یہ کہا جائے کہ اگر میرا تمہارے ذمہ دَین ہو تو تم بری ہو، یا یہ کہا جائے کہ اگر تمہارا انتقال ہو جائے تو تم بری ہو، اور اس طرح کی تعلیق کے جائز ہونے پر اس واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے جس میں صحابیٔ رسول ابو الیسر نے اپنے مقروض سے فرمایا: کہ اگر تم قرض ادا کرنے کے لئے مال پاؤ تو ادا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۶، شرح الروض ۲/ ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، منحۃ ذوی الافہام لابن عابدین ۲/ ۹۴، القلیوبی ۴/ ۳۰۔

(۱) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۸۲، العنایۃ شرح الہدایۃ للبابرتی بہامش فتح القدیر ۷/ ۴۴ طبع بولاق۔

(۲) اس کی ایک مثال ابن نجیم کا یہ قول ہے: "اس کو صریح شرط کے ساتھ معلق کرنا اس میں تملیک کا مفہوم پائے جانے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور متعارف شرط کے ساتھ اس کو معلق کرنا اس میں اسقاط کا مفہوم پائے جانے کی وجہ سے صحیح ہے"، دیکھئے: تبویب الاشباہ/ ص ۳۸۴، ابن نجیم کے یہاں اس سے بھی زیادہ التباس پیدا کرنے والی عبارتیں موجود ہیں۔

کردو ورنہ تم سے کوئی مطالبہ نہیں، صحابیؓ کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں کی گئی، ابن مفلح لکھتے ہیں کہ یہ استدلال موزوں ہے، ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) نے اسے اختیار کیا ہے (۱)۔

گزری ہوئی شرطوں کے علاوہ کسی اور شرط پر تعلیق کی صورت میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں:

اول: ایسا ابراء درست نہیں ہے خواہ اس شرط پر ابراء کو معلق کرنا مروج ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے، امام احمد بن حنبلؒ کی منصوص روایت بھی یہی ہے، اس رائے کی بنیاد یہ ہے کہ ابراء میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تعلیق ان چیزوں میں مشروع ہے جو خالص اسقاط کی قبیل سے ہوں ان میں تملیک کا پہلو نہ ہو، کیونکہ تملیکات تعلیق کو قبول نہیں کرتے۔

دوم: دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ابراء کو ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہے جس پر معلق کرنا رائج ہو تو تعلیق درست ہوگی ورنہ نہیں، یہ بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے۔

سوم: ابراء کو شرط پر معلق کرنا مطلقاً جائز ہے، یہ فقہاء مالکیہ کا مسلک ہے اور امام احمد ابن حنبلؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ ابراء میں اسقاط کا مفہوم پایا جاتا ہے (۲)۔

ب- ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنا:

۴۹- حنفیہ میں سے بابرتی نے تقیید بالشرط اور تعلیق علی الشرط کے

(۱) الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۴، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۱/ ۳۳۵-۳۳۶۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر والعنایۃ شرح الہدایہ ۷/ ۴۴، ۴۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم وحاشیۃ الحموی ۱/ ۲۵۵ و ۲/ ۲۲۴ طبع استنبول، حاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۴۷۶ و ۵۲۰، البدائع ۶/ ۴۵ و ۵۰، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۴۰، الدسوقی ۴/ ۹۹، الوجیز ۱/ ۱۸۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹، القلیوبی ۳/ ۳۱۰، ۴/ ۳۶۸، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۶ طبع سوم المنار، الکافی ۲/ ۱۲۷ طبع المکتب الاسلامی۔

مابین لفظ و معنی کی جہت سے تمییز کے لئے ایک ضابطہ لکھا ہے، لفظی اعتبار سے فرق یہ ہے کہ تقیید بالشرط میں صورت شرط ظاہر نہیں ہوتی ہے پس اس میں حرف شرط کا استعمال نہیں ہوتا، مثلاً کوئی شخص کہے: **ابرأتک علی أن تفعل کذا** (میں نے تم کو اس بنا پر بری کیا کہ تم فلاں کام کرو)..... اور شرط پر معلق کرنے کی صورت میں حرف شرط کا استعمال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے: "**إن فعلت کذا فأنت بریٔ**" (اگر تم نے فلاں کام کیا تو تم بری ہو)۔

شرط کے ساتھ مقید کرنے اور شرط پر معلق کرنے میں معنوی لحاظ سے تمیز کا ضابطہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مقید ہونے کی صورت میں حکم فوری طور پر ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر شرط نہ پائی جائے تو حکم معرض زوال میں رہتا ہے، اور تعلیق کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کا امکان ہوتا ہے کہ آئندہ شرط کے وجود میں آنے کے وقت وہ حکم ثابت ہو جائے۔ علامہ کاسانی نے نہایت اختصار کے ساتھ تعلیق اور تقیید کا فرق ان الفاظ میں واضح کیا ہے: "**التعلیق هو تعلیق العقد و التقیید هو تعلیق الفسخ بالشرط**" (۱) (تعلیق عقد کو معلق کرنا ہے اور تقیید فسخ عقد کو شرط پر معلق کرنا ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کو فی الجملہ صحیح قرار دیا ہے، لیکن شرط کو صحیح قرار دینے کے بارے میں ہر مسلک میں کچھ تفصیلات ہیں، شرط پر گفتگو کرتے وقت فقہاء اس کی تفصیل کرتے ہیں (۲)۔

ج- اضافت ابراء:

۵۰- حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ موت کے علاوہ کسی

(۱) العنایۃ شرح الہدایہ بہامش فتح القدیر ۷/ ۴۴، البدائع ۶/ ۴۴۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۳۰۴، البحر الرائق ۷/ ۳۱۰، کشاف القناع ۲/ ۴۷۸ طبع الشرقیہ، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۲/ ۳۳۵-۳۳۶، الدسوقی ۲/ ۳۰۷، القلیوبی ۲/ ۲۹۴۔

اور وقت کی طرف اگر ابراء کو منسوب کیا گیا خواہ وہ وقت متعین ہو، تو ابراء باطل ہو جائے گا، اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی صراحت نہیں ملی، ہاں تمام فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ ابراء میں اصل تنجیز (فوری طور پر ہونا) ہے، نیز ابراء کو مستقبل کے کسی وقت کی طرف منسوب کرنے کی ممانعت دوسرے فقہاء کی اس صراحت سے اخذ کی جا سکتی ہے کہ ابراء ایسے اسقاط کے لئے ہے جس میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تملیک میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ اسے مستقبل کے کسی وقت کی طرف منسوب کیا جائے (۱)۔ ابراء کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کرنے کو تمام فقہاء نے صحیح قرار دیا ہے، ہمیں اس سلسلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے، کیونکہ موت کے بعد کی طرف ابراء کو منسوب کرنا دراصل ابراء کی وصیت ہے (۲)۔

دَین کے بعض حصے کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ ابراء:

۵۱ - اس مسئلہ کی چند صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ یہ ابراء شرط سے آزاد ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کے سامنے اعتراف کرے کہ میرے ذمہ آپ کا اتنا دَین ہے تو دائن (صاحب دین) اس موقع پر کہے کہ میں نے تم کو آدھے دَین سے یا دَین کے اتنے حصہ سے بری کر دیا لہذا باقی دین تم مجھ کو ادا کردو، یہ ابراء بالاتفاق صحیح ہے، کیونکہ یہ ابراء فوری ہے، نہ تو کسی شرط پر معلق ہے اور نہ کسی شرط کے ساتھ مقید ہے، بری کرنے والا شخص ازخود خوشی خوشی اپنے حق کا ایک حصہ ساقط کر رہا ہے، لہذا یہ ابراء صحیح ہوگا۔ اس کی صحت پر ان احادیث سے استدلال کیا گیا جو حضرت جابر سے دین کا کچھ حصہ معاف کر دینے کے سلسلہ میں (۱) اور اس شخص کے بارے میں جسکے باغ میں پھل برباد ہو گئے تھے کچھ حصہ دَین کا معاف کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں (۲)، نیز وہ روایت بھی مستدل ہے جو ابن ابی حدرد سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت کعب سے فرمایا: "ضع الشطر من دینک" (۳) (دَین کا کچھ حصہ چھوڑ دو)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دَین کے بعض حصہ سے بری کرنا باقی دَین کے ادا کرنے پر معلق ہو، ابراء کو معلق کرنے کا حکم پہلے آ چکا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ابراء باقی دَین کو ادا کرنے کی شرط کے ساتھ مقید ہو، مثلاً جس شخص کا دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہو وہ یہ کہے کہ: میں نے تمہیں پانچ سو درہم سے اس شرط کے ساتھ بری کیا کہ تم مجھے بقیہ درہم ادا کردو۔

۵۲ - اس آخری صورت کے بارے میں فقہاء کی چند آراء ہیں:

اول: یہ ابراء مطلقاً درست ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے، اس ابراء کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ابراء دین کے بعض حصہ کا وصول کرنا اور باقی کو معاف کرنا ہے۔ فقہاء شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ ابراء اور صلح دونوں کے الفاظ ایک ساتھ استعمال کرے تاکہ یہ ابراء صلح کی اقسام میں شامل رہے، اور باوجود اس کے لفظ ابراء کے پیش نظر یہ صورت فریق ثانی کی طرف سے قبولیت کی محتاج نہیں ہوتی، لیکن حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اگر دَین کے کچھ حصہ میں فوری ادائیگی کو کسی متعین تاریخ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو تو مدیون بری ہو جائے گا چاہے اس نے باقی دیدیا ہو یا نہیں دیا ہو، اور اگر اس نقد

---

(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۴۲، البدائع ۶/ ۱۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۳ طبع دوم بولاق۔

(۱) الفروع ۴/ ۱۹۵، القلیوبی ۳/ ۱۶۴، شرح الروض ۳/ ۱۳۱۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۱۳) میں ہو چکی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۲۱) میں ہو چکی ہے۔

(۳) حدیث کعب: "حیث قال النبی ﷺ لہ: ضع الشطر من دینک" کی روایت امام بخاری نے صحیح بخاری میں دو جگہ کی ہے ۱/ ۵۵۱، ۵۶۱ طبع السلفیہ، اور اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے بھی کی ہے۔

حصہ کی ادائیگی کو کسی متعین تاریخ کے ساتھ مقید کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ اگر تم نے اس تاریخ کو نقد ادا نہیں کیا تو پورا مال تم پر اسی طرح رہے گا، پھر اس مدیون نے اسی تاریخ پر نقد ادا نہیں کیا تو وہ بری نہیں ہوگا، پس اگر بری کرنے والے نے آخری جملہ استعمال نہیں کیا اور محض نقد ادائیگی کی تاریخ مقرر کر دی تو اس صورت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کا حکم وہی ہوگا جو اس آخری جملہ کے کہنے کی صورت میں ہوتا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا حکم وہ ہوگا جو بغیر تعیین تاریخ ابراء کی صورت میں ہے۔

دوم: حنبلی فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جس ابراء میں دین کے بعض حصہ کی ادائیگی کی شرط لگا دی گئی ہو وہ ابراء درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق کے بعض حصہ سے بری کرنا ہے۔ صاحب دین نے اپنے حق کے بعض حصہ سے اسی لئے بری کیا ہے تاکہ مدیون اس کا باقی دین اسے ادا کر دے، تو گویا اس نے اپنے حق کے بعض حصہ کو دوسرے بعض حصہ کا عوض قرار دیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ باقی دین کے ادا کرنے کی شرط ہو، اور اگر دین کے بعض حصہ سے اس شرط کے ساتھ بری کیا کہ مدیون دَین کا باقی حصہ جو فوری طور پر واجب الاداء نہیں تھا وقت سے پہلے ادا کر دے، تو فقہاء شافعیہ کی صراحت کے مطابق یہ ابراء درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دور جاہلیت کے ربا کے مشابہ ہے۔ ہاں اگر ایسا ہوا کہ بری کرنے والے شخص نے باقی دَین کو فوری طور پر ادا کرنے کی شرط نہیں لگائی اور مدیون نے از خود دَین کا بعض حصہ وقت سے پہلے ادا کر دیا اور قرض خواہ نے اتنا حصہ لے لیا اور باقی دَین سے اس کو بری کر دیا تو یہ صورت درست ہوگی (۱)۔

معاوضہ لے کر بری کرنا:

۵۴ - فقہاء شافعیہ نے بالعوض ابراء کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے، مثلاً دین سے بری کرنے کے بدلہ میں مدیون (مقروض) دائن (صاحب دین) کو کوئی کپڑا دے تو صاحب دین اس عوض کا مالک ہو جائے گا جو ابراء کے بدلہ میں اسے دیا گیا ہے اور مدیون دَین سے بری ہو جائے گا۔

شافعیہ نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر اس نے دین کا کچھ حصہ ادا کر دیا، اس شرط کے ساتھ کہ باقی سے وہ اسے بری کر دے تو یہ عوض شمار نہیں ہوگا، بلکہ دین کے بعض حصہ پر قبضہ کے مرادف ہوگا اور باقی دین مدیون کے ذمہ واجب الاداء رہے گا، لیکن فقہاء شافعیہ نے اس مسئلہ کی ایسی صورت تحریر کی ہے کہ اس طرح کا معاملہ عقد سے پہلے فریقین کے مابین باہمی اتفاق سے طے ہوا، پھر مدیون نے براءت سے پہلے یا براءت کے بعد دَین کا ایک حصہ اس کو ادا کر دیا، پس اگر کہا کہ میں نے تجھ کو اس شرط پر بری کیا کہ تو مجھے اتنا دیدے، تو اس صورت میں اسے باطل قرار دیا گیا ہے (۱)۔

حنفیہ ابراء بالعوض کے مسئلہ کے حکم کی تخریج اس اساس پر کرتے ہیں کہ یہ مال کے عوض صلح ہے (۲) دیگر مذاہب میں ہمیں اس کی تفصیل نہیں مل سکی، لیکن دین کے ایک حصہ کی ادائیگی کے ساتھ دوسرے حصہ دَین سے بری کر دینے کے بارے میں جو تفصیل آچکی ہے اس سے شاید ابراء بالعوض کا حکم اخذ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ عوض

---

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۵۳، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۴۱، البدائع ۶/ ۴۴، ۴۵، (فقہاء نے مختلف پہلوؤں سے اس مسئلہ کی پانچ صورتیں کی ہیں: اگر ابراء کے الفاظ شروع میں ہیں تو تقیید (مقید کرنا) ہوگی، اور اگر ادائیگی پہلے اور ابراء

= بعد میں ہے تو یہ تعلیق ہوگی، ادائیگی کے وقت کی تحدید کے اعتبار سے بھی کئی شکلیں ہوتی ہیں)، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۱۴۱، الدسوقی ۳/ ۳۱۰، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۰۸، ۴/ ۳۶۸، شرح الروض ۲/ ۲۱۵، الوجیز ۱/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۳ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱ طبع احیاء التراث۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۶ طبع بولاق۔

دین کی جنس سے ہو، اور اگر ایسا نہیں ہو تو یہ تقیید بالشرط کی قبیل سے ہوگا جس کا ذکر گذر چکا ہے۔

ابراء سے رجوع:

۵۴- کبھی بری کرنے والا ابراء سے رجوع کرتا ہے فقط ایجاب کے بعد، یا ایجاب اور قبول اور رد نہیں کرنے کے بعد، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، تو اس رجوع کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہے:

حنفیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے کہ اس رجوع سے اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا، اس لئے کہ جو کچھ اس کا حق تھا وہ ابراء سے ساقط ہو گیا اور جو ساقط ہو گیا وہ لوٹتا نہیں، اور ابراء کے بعد کوئی دین باقی نہیں رہا، اور یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ کوئی چیز کسی کو دی اور وہ ضائع ہو جائے۔

فقہاء مالکیہ کا مسلک اور فقہاء شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ابراء کے بعد اس سے رجوع کرنا رجوع کرنے والے کے لئے مفید ہوتا ہے، ان فقہاء کا یہ قول اس بنیاد پر ہے کہ ان کے نزدیک ابراء میں تملیک کا پہلو غالب ہے اور ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ بری کیا ہوا شخص اسے قبول کر لے، اور یہ اصول ہے کہ جو عقود بھی مالک بنانے کے لئے ہوتے ہیں ان میں ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ایجاب کے الفاظ بولنے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے قبول کئے جانے سے پہلے پہلے ایجاب سے رجوع کر لے.... لیکن علامہ نووی نے یہ تسلیم کئے جانے کے باوجود کہ ابراء تملیک ہے، رجوع کے درست نہ ہونے کو اختیار کیا ہے(۱)۔

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۶۱ ۳ طبع دوم عیسی الحلبی، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۱۸۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹، کشاف القناع ۴/ ۷۷ ۳، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۹۹، صاحب جمل نے لکھا ہے کہ ابراء سے رجوع درست نہیں

رجوع ہی کے مسئلہ سے مربوط اقالہ کا مسئلہ ہے، فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ابراء میں اقالہ جاری نہیں ہوگا، کیونکہ ابراء اسقاط (ساقط کرنا) ہے، لہذا ابراء کے الفاظ بولتے ہی بری کرنے والے کا حق بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اور جب حق ساقط ہو گیا تو اس کے واپس لوٹنے کا کوئی سوال نہیں، فقہاء کا مشہور قاعدہ ہے: "**الساقط لا یعود**"(۱) (جو چیز ساقط ہو گئی ہو وہ واپس نہیں ہوتی)۔

ابراء کا باطل اور فاسد ہونا:

۵۵- ابراء یا تو اصالۃً اس وجہ سے باطل ہو جائے گا کہ ابراء میں ارکان ابراء میں سے کوئی رکن نہ پایا جا رہا ہو، یا ان ارکان کی شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو، یا ابراء اس وجہ سے فاسد ہوگا کہ اس میں ابراء کو فاسد کرنے والی کوئی شرط لگا دی گئی، اگر چہ اس سلسلہ میں کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل عنوان "بطلان وفساد" کے ذیل میں آئے گی۔ کبھی ابراء کا بطلان ضمنی ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ابراء کسی دوسرے عقد کے ضمن میں پایا جا رہا ہو، ایسی صورت میں ابراء کا انجام اسی عقد سے مربوط ہو جاتا ہے، اگر وہ عقد باطل ہو گیا تو اس کے ضمن میں ابراء بھی باطل ہو جاتا ہے۔

فقہاء حنفیہ اور فقہاء شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ابراء اگر کسی عقد کے ضمن میں ہے تو اس عقد کے باطل ہونے سے ابراء باطل ہو جاتا ہے، لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ ابراء اس عقد کے ساتھ مخصوص ہو اور اسی پر مبنی ہو، یا فقہاء شافعیہ کی تعبیر کے مطابق ابراء اسی عقد کے ساتھ مربوط ہو، ابراء جس عقد کے ضمن میں پایا

= ہے خواہ ہم ابراء کو تملیک قرار دیں یا اسقاط۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶ ۴۳، ۵۱، المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۵۱۔

جارہا ہے، خواہ وہ عقد بیع ہو یا عقد صلح دونوں کا حکم یکساں ہے، اصل عقد کے باطل ہونے سے اس کے ضمن میں پایا جانے والا ابراء بھی باطل ہوجائے گا، کیونکہ فقہاء کا یہ مشہور قاعدہ ہے: "إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه" (جب کوئی چیز باطل ہوگئی تو اس کے ضمن میں جو کچھ ہے وہ بھی باطل ہے)، اس قاعدہ کو فقہاء نے دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی بیان کیا ہے: "إذا بطل المتضمِّن بطل المتضمَّن" (جب متضمِّن (میم کے کسرہ کے ساتھ) باطل ہوجائے تو متضمَّن (میم کے فتحہ کے ساتھ) بھی باطل ہوجائے گا)۔

اگر ابراء عام ہے اور وہ ہر حق اور ہر دعوے کو شامل ہے تو وہ باطل نہیں ہوگا، اسی طرح اگر ابراء خاص ہے لیکن عقد فاسد پر مبنی نہیں ہے تو وہ بھی باطل نہیں ہوگا، مثلاً بری کرنے والا شخص کہے کہ میں نے مدیون کو اپنے دعوے سے اس طور سے بری کیا کہ یہ ابراء صلح کے تحت داخل نہیں ہے، ایسی صورت میں صلح کے باطل ہونے سے ابراء باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے اس کی تحقیق کی ہے (۱)۔

ابراء کا اثر:

۵۶ - جو ابراء تمام ارکان اور متعلقہ شرائط کا جامع ہو اس کا اثر یہ مرتب ہوتا ہے کہ ابراء کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ کے عموم یا خصوص کے مطابق مدیون اس شی سے بری الذمہ ہوجاتا ہے جس سے اسے بری کیا گیا ہے، ابراء کے ذریعہ مدیون سے دین ساقط ہوجائے گا، اور اس کے بعد دائن کو مدیون سے مطالبہ کا حق باقی نہیں رہے گا، جس حق یا دین سے بری کردیا گیا ہے اس کے بارے میں بری کرنے والے کا دعوی قابل سماع نہیں ہوگا، لیکن ابراء کے

(۱) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۶۶، تبویب الاشباہ والنظائر رص ۲۷۳، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۵۷۔

ذریعہ وہی دین اور حق ساقط ہوں گے جو ابراء سے پہلے پہلے لازم ہوچکے تھے (لیکن ابراء کے بعد بری کرنے والے کا اگر کوئی اور حق یا دین بری کئے ہوئے شخص پر لازم ہوتا ہے تو وہ گذشتہ ابراء کے دائرہ میں نہیں آئے گا)، ابراء سے پہلے کے کسی حق یا دین کے بارے میں اگر بری کرنے والا یہ عذر پیش کرے کہ مجھے اسکا علم نہیں تھا یا میں اس کو بھول گیا تھا تو اس عذر کی بنیاد پر اسکا دعوی قابل قبول نہیں ہوگا (۱)۔

ابراء پر مرتب ہونے والا اثر صرف اس حد تک محدود نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعہ بری کرنے والے کا دین یا حق ساقط ہوجاتا ہے اور اسے مطالبہ کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا، بلکہ ابراء کے موضوع کی مناسبت سے بعض مخصوص اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں، یہ بات مختلف مذاہب فقہیہ کی درج ذیل مثالوں سے واضح ہوگی، اگر دین کی وجہ سے مدیون نے دائن کے پاس کوئی چیز رہن رکھی تھی اور دائن نے مدیون کو دین سے بری کردیا تو ابراء کی وجہ سے رہن کا مال چھوٹ جائے گا، رہن رکھنے والا مقروض شخص رہن کا مال دائن (قرض خواہ) سے واپس لے لے گا، جس طرح اگر مدیون نے دین ادا کردیا ہوتا تو رہن کا مال واپس لیتا، رہن کے مال کو جس شخص نے نقصان پہنچایا ہے اسے اگر مرتہن (وہ شخص جس کے پاس مال رہن رکھا ہوا ہے) بری کردے تو اس ابراء کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ابراء درست ہی نہیں ہے، لیکن اس ابراء کی وجہ سے مال مرہون پر مرتہن کا جو حق تھا (یعنی اپنے دَین کی وصولی کو یقینی بنانے کے لئے مال مرہون کو اپنے پاس روکے رکھنا) وہ حق ختم نہیں ہوگا، فقہاء شافعیہ کا اصح قول یہی ہے (۲)۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ابراء کا وہی اثر ہوگا جو بری کئے گئے حق پر

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۹، مرشد الحیران: دفعہ ۳۴، المجلۃ العدلیہ دفعہ ۱۵۶۲ - ۱۵۶۴، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، تنبیہ ذوی الافہام من مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۲/ ۹۰۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۲۸۰، ۲۸۷، شرح الروض ۲/ ۱۷۶۔

قبضہ کی صورت میں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے ثمن کی ادائیگی اپنے کسی مدیون پر محول کردی پھر بائع نے فسخ بیع سے پہلے محال علیہ کو دَین سے بری کردیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو بائع کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا، یعنی اگر بیع فسخ کردی جائے تو شئی مقبوض واپس کرنی پڑے گی، پس اس صورت میں مشتری کو بائع سے محال بہ جس سے بری کیا گیا ہے (یعنی ثمن) کے مثل کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا(۱)۔

۵۷ - ابراء کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا یہ اثر کہ ابراء کے بعد بری کردہ حق کے بارے میں دعوی نہیں سنا جاسکتا، حنفیہ نے مندرجہ ذیل مسائل کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے:

۱- ابراء سے پہلے منعقد ہونے والی بیع کے بارے میں ضمان درک کا دعوی (قابل سماعت ہوگا) اس لئے کہ اگرچہ بیع ابراء سے پہلے منعقد ہوتی ہے اور ابراء کا اثر اس کو شامل ہے لیکن ضمان درک کا وجوب ابراء سے موخر ہے، اور یہ استحسان کی قبیل سے ہے۔

۲- کسی نابالغ شخص نے اگر بالغ ہونے کے بعد یہ اقرار کیا کہ اس کے وصی نے اس کے باپ کا پورا ترکہ اس کے حوالہ کردیا، اور میں نے اپنا ہر حق وصی سے وصول کرلیا، اس طور سے اس نے وصی کو ابراء عام کا پروانہ دے دیا، پھر اس نابالغ شخص (جس نے بلوغ کے بعد وصی سے پورا ترکہ وصول کرنے کا اقرار کرلیا) پر یہ بات کھلی کہ میرا فلاں حق ابھی وصی کے ذمہ باقی تھا، وصی نے اس کی ادائیگی نہیں کی تھی، اور اس نے وصی کے قبضہ میں پائی جانے والی کسی چیز کے بارے میں یہ دعوی کیا کہ یہ چیز بھی میرے باپ کے ترکہ میں تھی اور شرعی ثبوت بھی پیش کردیا تو اس کا یہ دعوی قبول کیا جائے گا۔

۳- وصی میت کا کسی شخص پر میت کا دَین واجب الاداء ہونے کا دعوی کرنا، جبکہ وہ اقرار کرچکا ہے کہ اس میت کے جتنے حقوق لوگوں پر تھے اس نے وصول کرلئے ہیں (قابل سماعت ہوگا)۔

۴- وارث کا کسی شخص پر میت کا دین واجب الاداء ہونے کا دعوی کرنا، جبکہ وہ اقرار کرچکا ہے کہ جو کچھ اس میت کا لوگوں پر دین تھا وہ وصول پاچکا ہے (قابل سماعت ہوگا)۔

ان صورتوں کے استثناء کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اندر ابراء کے موضوع میں خاص قسم کی پوشیدگی پائی جاتی ہے، اس لئے ابراء عام کے باوجود بری کرنے والا شخص اپنے دعوے میں معذور ہے، (اس لئے کہ دعوے کی معقول وجہ موجود ہے)، مذکورہ بالا چار شکلوں میں سے آخر کی دو شکلوں کا تعلق ابراء استیفاء سے ہے(۱)۔

۵۸ - ابراء کے نتیجہ کے طور پر بری کئے ہوئے حق کا یہ ساقط ہونا قضاء کے اعتبار سے ہے، یعنی اگر وہ معاملہ قاضی کے پاس جائے تو وہ بری کردہ حق کے ساقط ہونے کا فیصلہ کرے گا، رہا یہ مسئلہ کہ دیانۃً بھی بری کیا ہوا حق ساقط ہوا یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ کی رائے میں اختلاف ہے: ایک قول یہ ہے کہ ابراء کی وجہ سے بری کئے ہوئے حق پر بری کرنے والے کا دعوی صرف قضاءً ساقط ہوتا ہے دیانۃً نہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دیانۃً بھی ساقط ہوجاتا ہے، ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر صاحب دین نے دین کے بعض حصہ پر مدیون سے صلح کرلی تو مدیون باقی دین سے محض عدالتی اعتبار سے بری ہوگا دیانۃً بری نہیں ہوگا، لہذا اگر صاحب دین کو باقی دین مدیون کے مال میں سے ہاتھ لگ گیا تو اس کو وہ لے سکتا ہے، اسی طرح اگر ابراء عام کی صورت میں بری کرنے والے کو یہ نہیں معلوم تھا کہ مدیون کے ذمہ اس کا کتنا دین ہے، تو بری کیا ہوا شخص قضاءً پورے دین سے بری ہوگیا، لیکن آخرت کے اعتبار سے اتنے ہی دین سے

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۳۳۔

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶۷، تنبیہ ذوی الافہام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۹۱۔

بری ہوا جتنا دین بری کرنے والا شخص مدیون پر سمجھ رہا تھا(۱)۔

اگر مدعا علیہ اس بات کا انکار کر رہا ہو کہ مدعی کا اس کے ذمہ کوئی دین ہے، ایسی صورت میں مدعی نے مدعا علیہ کو دین سے بری کر دیا ہو تو آخرت کے اعتبار سے اس ابراء کا کیا اثر ہوگا اس کے بارے میں فقہاء مالکیہ کے دو قول ہیں:

مالکیہ کا پہلا قول جس کی صراحت ابن تیمیہؒ نے اس خاص مسئلہ میں جبکہ غصب کرنے والے کو مال مغصوب کے مالک نے اپنے مطالبہ سے بری کر دیا ہو، بحث کرتے ہوئے تصریح کی ہے، یہ ہے کہ مدعا علیہ اس دین سے بری ہو جائے گا، آخرت میں اس سے ایسے حق پر مواخذہ نہیں ہوگا جس کا اس نے انکار کیا تھا اور جس سے صاحب حق نے اس کو بری کر دیا تھا، اور اسی رجحان کے موافق ابراء من المجہول کے بارے میں شافعیہ کی وہ رائے ہے جس میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ مدعا علیہ آخرت میں بھی بری ہو جائے گا، اس لئے کہ بری کرنے والا اس پر راضی ہے (اگر چہ شافعیہ نے اس قول کی تصحیح نہیں کی ہے)۔

دوسرا قول مالکیہ کا یہ ہے کہ آخرت کے اعتبار سے اس کے فریق کے حق کا اللہ کی طرف سے مطالبہ ساقط نہیں ہوگا(۲)۔

ابراء عام کے بعد دعوی کی سماعت:

۵۹- اس طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ابراء کے بعد دعوی کی سماعت کا ممنوع ہونا ابراء کا تابع نتیجہ ہے، لیکن حنفیہ نے مندرجہ ذیل تفصیل ذکر کی ہے جو غیر حنفیہ کے یہاں ہمیں نہیں ملی: کہ اگر ابراء عام دین سے ہو تو اس کے بعد کوئی دعوی سنا نہیں جائے گا، الا یہ کہ کسی ایسے دین کا دعوی ہو جو ابراء کے بعد پیدا ہوا۔

اور اس صورت میں جبکہ ابراء کسی متعین سامان سے ہو تو ابراء کے بعد اس کا دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا جبکہ اس خاص سامان پر مدعی کی ملکیت کا مدعا علیہ منکر ہو، اس لئے کہ اس صورت میں مدعا علیہ نے اپنے حق کی بنیاد ابراء پر نہیں بلکہ انکار پر رکھی ہے، پس یوں سمجھا جائے گا کہ مدعی نے ابراء کے ذریعہ مدعا علیہ کے اس انکار کو تسلیم کر لیا، لیکن اگر مدعا علیہ اقرار کرتا ہے کہ وہ خاص سامان مدعی کی ملکیت ہے تو وہ اپنی حقیت کی بنیاد اس ابراء پر رکھتا ہے جو مدعی کی طرف سے صادر ہوا ہے، تو ایسی صورت میں اگر وہ سامان موجود ہے تو ابراء کے بعد بھی اس کے متعلق دعوی سنا جا سکتا ہے، (اور اگر وہ سامان ضائع ہو چکا ہو تو یہ دراصل اس سامان کی قیمت سے بری کرنا ہے اور یہ دین کی طرح ہے، پس اس صورت میں ابراء کے بعد اس سے متعلق دعوی نہیں سنا جائے گا)(۱)۔

ابراء کے بعد اقرار کا اثر:

۶۰- اگر مدعا علیہ کو دین سے انکار تھا اور مدعی نے اسے عام براءت دے دی، اس کے بعد بری کئے ہوئے مدعا علیہ نے مدعی کے دین کا اقرار کیا تو اس اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ دین ابراء کی وجہ سے ساقط ہو چکا اور ساقط لوٹ کر نہیں آتا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور حطاب کے ظاہر کلام سے مالکیہ کا بھی یہی مذہب معلوم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں بعض فقہاء مالکیہ کا ایک دوسرا رجحان ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اقرار معتبر ہوگا کیونکہ یہ نئے اقرار کے حکم میں ہے،

---

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۸، ۸۸/۲، تنبیہ ذوی الافہام لابن عابدین ۲/ ۸۸۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۱، دسوقی نے یہ بات قرطبی کی شرح مسلم سے نقل کی ہے، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۳۷۶ طبع الریاض۔

(۱) إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/ ۱۰۰، ابن عابدین نے یہ بات الاشباہ والنظائر اور الفتاوی البزازیہ سے نقل کی ہے۔

ناصر لقانی اور ان کے بھائی شمس لقانی کا یہی فتویٰ ہے۔

فقیہ ابو اللیث کے نزدیک قول مختار کو بنیاد بناتے ہوئے ابن نجیم نے مذکورہ حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں بیوی نے شوہر کو اپنا مہر بخش دیا ہو، اس کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کے لئے اس کے مہر کے واجب ہونے کا اقرار کرلیا ہو (یعنی اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا)، اور اگر عورت قبول کرلے تو سمجھا جائے کہ شوہر نے مہر میں اضافہ کردیا ہے، لیکن اشبہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ شوہر نے مہر میں اضافہ کا ارادہ نہیں کیا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک دین سے ابراء کے مسئلہ میں اقرار کا اثر عین (متعین مال) سے ابراء کے مسئلہ میں اقرار کے اثر سے مختلف ہوتا ہے، عین سے بری کرنے کی صورت میں اگر ابراء کے بعد بری کیا ہوا شخص بری کرنے والے کے حق میں عین کا اقرار کرلے تو اس عین (متعین مال وسامان) کو بری کرنے والے کے حوالہ کر دے گا، بری کرنے والے کے حق میں ابراء ماع دعویٰ سے مانع نہ ہوگا، اس مسئلہ میں بعد والے اقرار کو صحیح قرار دیا جائے گا، کیونکہ عین میں ملکیت کا تجدد ہوا کرتا ہے (۱)۔

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۹ ۳، ۳۶۳ ۳، إعلام الأعلام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۱، تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ ۲/ ۵۶۔

إبراد

تعریف:

۱- لغت میں ابراد کے معنی ہیں: ٹھنڈک میں داخل ہونا، اور دن کے آخری حصہ میں داخل ہونا (۱)۔

فقہاء کے نزدیک ابراد کی تعریف ہے: نماز ظہر کو ٹھنڈا وقت آنے تک مؤخر کرنا (۲)، کبھی لفظ ابراد کا اطلاق کیا جاتا ہے اور مراد اس سے ذبیحہ کا چمڑا کھینچنے سے پہلے مہلت دینا ہوتا ہے۔

نماز ظہر کے ابراد کا آغاز گرمی کی تیزی میں کمی آنے اور چیزوں کا اتنا سایہ ہوجانے سے ہوتا ہے، جس سایہ میں نمازی چل سکیں۔

اور اس کی مقدار کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس اختلاف کی تفصیل اوقات نماز کے ذیل میں آئی ہے (۳)۔

ابراد کا اجمالی حکم:

۲- ابراد رخصت ہے (یعنی شریعت میں اس کی اجازت ہے)۔ گرم ملکوں میں موسم گرما میں سخت گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراد ان لوگوں کے لئے جو مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتے ہیں

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس (برد)۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۸، العدوی علی الکفایہ ۱/ ۱۹۴، الجمل علی المنہج ۱/ ۲۷۷، المجموع ۳/ ۶۰، شرح الروض ۱/ ۱۲۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۰۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

بالاتفاق مستحب ہے(۱)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے:
"أبردوا بالصلاة، فإن شدة الحرّ من فيح جهنم"(۲) (نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ کا اثر ہے)۔ مذکورہ بالا قیدوں میں سے اگر کوئی ایک قید نہ پائی جائے تو ایسی صورت میں نماز ظہر میں ابراد کے مستحب ہونے میں اختلاف اور تفصیل ہے(۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- نماز ظہر، اذان ظہر اور نماز جمعہ کے ابراد پر کتاب الصلاۃ میں اوقات نماز کے تحت بحث آئی ہے۔

کھال اتارنے سے پہلے ذبیحہ کو ٹھنڈا کرنے (ابراد) پر بحث کتاب الذبائح میں آئی ہے(۴)۔

أبرص

دیکھئے: "برص"۔

إبریسم

دیکھئے: "لباس"۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "أبردوا بالصلاة....." چند طرق سے مروی ہے، بخاری ومسلم وغیرہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہے: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم" (جب سخت گرمی پڑے تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ کا اثر ہے)، بخاری کی ایک روایت جو ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے اس میں "أبردوا بالظهر ..." کے الفاظ ہیں (جامع الاصول ۵/ ۲۳۵، ۲۳۷ طبع الملاح)۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۸، العدوی علی الکفایہ ۱/ ۱۹۴، الجمل علی المنہج ۱/ ۲۷۷، المجموع ۳/ ۶۰، شرح الروض ۱/ ۱۲۱، المغنی مع الشرح ۱/ ۴۰۳۔

(۴) الدسوقی علی الدردیر ۲/ ۱۰۸، المغنی مع الشرح ۱۱/ ۵۴۔

اِبضاع

تعریف:

۱- اِبضاع "أبضع" کا مصدر ہے، اور اسی سے بضاعت ہے۔ بضاعت کے ایک معنی ہیں مال کا حصہ، یا مال کا وہ حصہ جو تجارت کے لئے بھیجا جاتا ہے۔ "أبضعه البضاعة" کے معنی ہیں اس نے اسے تجارت کے لئے مال دیا۔

فقہاء اِبضاع کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ اِبضاع مال کو ایسے شخص کے ساتھ بھیجنا ہے جو اس سے رضا کارانہ طور پر تجارت کرے، اور پورا نفع صاحب مال کا ہو(۱)۔

اصل یہ ہے کہ مالک سے مال لے کر تجارت کرنا عامل کی طرف سے رضا کارانہ ہو، اور اگر اجرت کے ساتھ ہو تو بھی اسے مالکیہ اِبضاع قرار دیتے ہیں۔

فقہاء لفظ بضاعت کا اطلاق تجارت کی غرض سے بھیجے جانے والے مال پر کرتے ہیں، اور اِبضاع کا اطلاق نفس عقد پر، اور کبھی وہ بضاعت بول کر عقد مراد لیتے ہیں۔

(۱) تحفۃ المحتاج شرح المنہاج ۶/ ۸۹ طبع دار صادر، حاشیۃ الرشیدی والشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۶/ ۸۷ طبع الجمالیہ، حاشیۃ النظم المستعذب فی غریب الفاظ المہذب ۱/ ۳۸۵ طبع عیسی الحلبی، رد المحتار ۴/ ۴۳۷، منتہی الارادات ۱/ ۴۶۰ طبع دار العروبۃ، المجموع ۱۷/ ۲ طبع المنتقیہ، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۳۶ طبع کلکتہ، المہذب ۱/ ۳۸۵، الخرشی ۴/ ۲۲۴-۲۲۵ طبع الشرفیہ۔

متعلقہ الفاظ:

۲- قراض: اہل عراق کے نزدیک اسے مضاربت کہا جاتا ہے۔ اور مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص اپنا مال دوسرے شخص کو تجارت کے لئے دے، اور شرط یہ ہو کہ تجارت سے حاصل شدہ منافع کے ہر جزء میں متعین تناسب کی حد تک محنت کرنے والے کا حصہ ہوگا(۱)۔

قراض میں صاحب مال اور عامل کے درمیان نفع میں شرکت ہوتی ہے، جب کہ اِبضاع میں شرکت کی صورت نہیں ہوتی، بلکہ تجارت کرنے والے کی طرف سے رضا کارانہ عمل ہوتا ہے، اسے اس پر کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔

قرض: اس کے لغوی معنی کاٹنے کے ہیں۔ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کسی شخص کو اس کی سہولت کی خاطر اور ہمدردی کے جذبے سے مال دیتا ہے، تاکہ وہ اس سے نفع حاصل کرکے اس کا بدل واپس کردے، اور وہ "سلف" کی ایک صورت ہے، اس لئے وہ (قرض) لفظ قرض اور سلف دونوں سے صحیح ہوجائے گا(۲)۔

وکالۃ: اس کے لغوی معنی سپرد کرنے کے ہیں۔ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک شخص کا دوسرے شخص کو ایسے امور میں اپنا قائم مقام بنانا ہے جن میں نیابت چل سکتی ہے۔

او روکالت ہر اس معاملہ میں عام ہے جس میں نیابت صحیح ہو، لیکن اِبضاع اس مال کے ساتھ خاص ہے جسے صاحب مال عامل کو تجارت کے لئے دیتا ہے، تو عامل صرف اس مال میں مالک کا وکیل ہوتا ہے۔

اِبضاع کا شرعی حکم:

۳- اِبضاع ایک جائز عقد ہے، کیونکہ وہ ایسے طور پر انجام پاتا ہے جس میں کسی طرح کا دھوکا نہیں ہے۔ اور جب مضاربت غرر کا شبہ

(۱) الخرشی ۶/ ۲۰۲، رد المحتار ۴/ ۵۰۳ طبع بولاق، بحث المضاربۃ فقرہ ۲/ ۲، اسہل المدارک ۲/ ۳۴۹ طبع عیسی الحلبی، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۲۲۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون۔

پائے جانے کے باوجود جائز ہے(۱) تو اِبضاع بدرجہ اولی جائز ہوگا، خواہ اس کا عقد مستقل طور پر ہو یا عقد مضاربت کے ضمن میں ہو، مثلاً عامل نے دوسرے عامل کو مال بضاعت کے طور پر دے دیا تو یہ عقد صحیح ہے، کیونکہ اِبضاع بغیر اجرت دئے ہوئے مال کو بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور یہ وہ عمل ہے جسے صاحب مال پسند کرے گا۔

اِبضاع کی تشریعی حکمت:

۴- اِبضاع تاجروں کے معمولات میں سے ہے(۲)، اور بسااوقات اس کی ضرورت پیش آتی ہے، کیونکہ کبھی صاحب مال خود سے اچھی طرح خرید وفروخت نہیں کرسکتا یا اس کے لئے بازار جانا ممکن نہیں ہوتا، اور کبھی اس کے پاس مال ہوتا ہے لیکن وہ اچھی طرح تجارت نہیں کرسکتا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجارت تو اچھی طرح کرنا جانتا ہے لیکن وہ اس کے لئے فارغ نہیں ہو پاتا، اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ تجارت اس کے شایان شان نہیں ہوتی چونکہ وہ عورت ہے، یا کوئی ایسا شخص ہے جو اس میں عار محسوس کرتا ہے(۳) اس لئے وہ کسی شخص کو وکیل بناتا ہے۔ اور اِبضاع تو بغیر معاوضہ کے وکیل بنانے کا ہی نام ہے، ایسی صورت میں وہ بالخصوص تاجروں کے درمیان بھلائی، تالیف قلب اور تعلقات کے استحکام کا ذریعہ ہے۔

عقد اِبضاع جس طرح صاحب مال کے مال کو ترقی دینے کا ذریعہ ہے اسی طرح کبھی وہ خود رضاکار عامل کے مال کو ترقی دینے کا ذریعہ بھی بنتا ہے، اور اس کی نوعیت یہ ہے کہ عامل صاحب مال کے مال کے ساتھ نصف مال اپنا ملا دے، مثلاً صاحب مال ایک ہزار دے

(۱) مضاربت میں دھوکا کا پہلو اس بنا پر ہے کہ اس میں اجارہ مجہول عمل اور مجہول اجرت پر ہوتا ہے لیکن اس دھوکا کو اس بنا پر نظر انداز کردیا گیا ہے کہ مضاربت کے جواز پر سنت اور اجماع سے دلائل وارد ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۳۱ طبع اول المنار۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۳۔

اور عامل بھی اس کے ساتھ ایک ہزار شامل کردے اور منافع ان دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوں، تو یہاں پر سرمایہ میں عامل کی شرکت سے راس المال میں بھی زیادتی ہوگی اور پھر منافع میں بھی اضافہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ اس میں عامل کا فائدہ ہے، تو عامل نے اس صورت میں رب المال کے مال کو استعمال کیا جو (کل سرمایہ کا) نصف ہے، اور اپنے رضاکارانہ عمل تجارت کے ذریعہ اس کے منافع اسے لوٹا دیئے، اور رب المال کے مال کی شرکت سے اس نے فائدہ اٹھایا کہ اس طرح اس کا اصل سرمایہ (رأس المال) بڑھ گیا اور اس کی وجہ سے لازماً اس کا نفع بھی بڑھ جائے گا۔

اِبضاع کا صیغہ:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صیغہ جو ایجاب وقبول ہے وہ ہر عقد میں رکن تصور کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں تفصیلی بات عقد کی بحث کے ذیل میں آئے گی۔ جہاں تک اِبضاع سے متعلق بحث کا تعلق ہے تو لفظی صیغہ کبھی لفظ ابضاع یا بضاعت کے ساتھ صریح ہوتا ہے اور کبھی غیر صریح ہوتا ہے، مثلاً صاحب مال یوں کہے کہ اس مال کو مضاربت کے طور پر لے لو اس شرط پر کہ پورا نفع میرا ہوگا، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے(۱)، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ عقد صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں تناقض ہے، کیونکہ رب المال کا مضاربت کا لفظ استعمال کرنا نفع میں شرکت کا تقاضہ کرتا ہے، اور "الربح كله لي" کہنا عدم شرکت کا تقاضہ کرتا ہے، لہذا اس کا قول باہم متناقض ہے، پس مضاربت فاسد ہوگئی، اور اس لئے کہ اس نے نفع کو ایک فریق کے لئے خاص کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط عقد مضاربت کے منافی ہے، پس مضاربت فاسد ہوگئی، اور اس لئے بھی کہ جو لفظ اپنے باب میں صریح ہو اس کو دوسرے

(۱) حاشیۃ الرشیدی والشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴، تحفۃ المحتاج ۶/ ۸۹۔

باب میں کنایۃً نہیں کہا جاسکتا، لہذا مضاربت نہ ابضاع میں تبدیل ہوسکتی ہے اور نہ قرض میں، اسی بنا پر حنابلہ نے اس عقد کو مضاربت فاسدہ قرار دیا ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ابضاع صحیح ہے، کیونکہ یہاں ابضاع کے معنی پائے جاتے ہیں، لہذا اس سے وہی مراد ہوگا، جیسا کہ اگر یہاں کہے کہ اس مال سے تجارت کرو اور پورا نفع میرا ہوگا (تو اس صورت میں یہ ابضاع پر محمول ہوگا)، اور یہ اس لئے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

امام مالک کے مشہور قول کے مطابق مالکیہ نے مضاربت میں رب المال اور عامل میں سے کسی ایک کے لئے پورے منافع کی شرط لگانے کو جائز قرار دیا ہے، اور "مدونہ" میں ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی نفع کی شرط لگانے کو جائز کہا گیا ہے، کیونکہ یہ از قبیل تبرع ہے، لیکن حنفیہ کی طرح مالکیہ اس طرح کے عقد کو عقد ابضاع نہیں کہتے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر مضاربت کا اطلاق بطور مجاز ہے (۲)، اور یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ایک ہے اگر چہ نام رکھنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے۔

اس بنیاد پر جن حضرات نے اس نوعیت کے عقد کو صحیح قرار دیا ہے ان کے نزدیک عامل کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کا عمل رضا کارانہ ہوگا۔ لیکن جن لوگوں نے اسے عقد فاسد قرار دیا ہے وہ اس صورت میں اجرت مثل واجب کرتے ہیں (یعنی اس طرح کے کام پر جو مناسب اجرت ہونی چاہئے وہ عامل کو دی جائے گی)۔

(۱) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۱۸ طبع المکتب الاسلامی، الانصاف ۵/ ۴۲۸ طبع حامد الفقی، الفروع ۴/ ۳۷۷، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۳۶، الموسوعۃ الفقہیہ بحث المضاربۃ فقرہ/ ۴، حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۶/ ۸۹، المہذب ۱/ ۳۸۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۱۲، ۱۳۷، اسہل المدارک ۲/ ۳۵۴، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۹۔

اور بعض شافعیہ عامل کے حال کا اعتبار کرتے ہیں، تو اگر عامل ابضاع کے حکم کو نہیں جانتا، اور اسے یہ معلوم نہیں کہ ابضاع میں نہ کوئی اجرت ملتی ہے اور نہ نفع کا کوئی حصہ، تو ایسی صورت میں ان کی رائے ہے کہ اس کے لئے اجرت مثل ہوگی۔ اس رائے کا انتساب حضرت ابن عباسؓ کی طرف کیا جاتا ہے اور اس طرح کے حکم کی ناواقفیت اس قبیل سے ہے جس میں بعض لوگ معذور قرار دیئے جاتے ہیں (۱)۔

لفظ مضاربت سے ابضاع پر مرتب ہونے والے احکام:

۶ - حنابلہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر صاحب مال عامل سے کہے کہ اس مال کو مضاربت کے طور پر لے لو، اور اس کا پورا نفع میرے لئے ہوگا تو یہ عقد مضاربت صحیح نہیں ہوگا، اور صحیح قول کی رو سے عامل کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، کیونکہ عامل بغیر عوض کے عمل پر راضی ہوا ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہے جب کہ وہ کسی معاملہ میں اس کی اعانت کرے، اور بغیر اجرت کے اس کا وکیل بن جائے (۲)۔

ابضاع دوسرے الفاظ کے ساتھ:

۷ - ابضاع ایسی عبارتوں سے ثابت ہوگا جو ابضاع پر دلالت کرنے والی ہوں اگر چہ لفظ ابضاع صراحتاً نہ بولا جائے۔ انہیں عبارتوں میں سے ایک مال والے کا یہ کہنا بھی ہے کہ "یہ مال لو اور اس سے تجارت کرو" یا "اس میں تصرف کرو" یا "اسے لو اور پورا نفع میرا ہوگا" تو شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اس صورت میں یہ عقد ابضاع ہوگا، کیونکہ ان تمام صورتوں میں یہ لفظ، مضاربت، قرض اور ابضاع تینوں کا احتمال

(۱) المہذب ۱/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج وحواشیہ ۵/ ۲۲۳، الخرشی ۴/ ۲۰۵، الشرح الصغیر ۳/ ۲۴۹، ابن قاسم علی التحفہ ۶/ ۸۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۱۸، الانصاف ۵/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۱۳۶۔

(۲) شرح المنتہی ۲/ ۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۵ طبع سوم۔

رکھتا ہے، اور اس کے ساتھ إبضاع کا حکم لگا ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ پورا نفع صاحب مال کا ہوگا، لہذا اسے إبضاع پر محمول کیا جائے گا (۱)، حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے۔

اس طرح إبضاع اس صورت میں بھی متحقق ہوگا جب کہ صاحب مال عامل کو ایک ہزار دے کہ تم اس میں اپنی طرف سے ایک ہزار ملا کر تجارت کرو اور نفع میں ہم دونوں برابر کے شریک ہوں گے، تو جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا (ف ۴) اس سے بھی إبضاع ہی مراد ہوگا۔

إبضاع اور مضاربت کا اجتماع:

۸ - اگر کوئی شخص نصف مال بطور بضاعت کے اور نصف بطور مضاربت کے دے اور مضارب اس پر قبضہ کر لے تو یہ جائز ہے، اور مال باہمی معاہدہ کے مطابق مضاربت اور إبضاع دونوں پر محمول ہوگا، اور خسارہ کا بار رب المال پر ہوگا، اور نصف نفع رب المال کا ہوگا، اور باقی نصف شرط کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، کیونکہ مال کا بلا امتیاز ایک ساتھ ملا جلا ہونا مال میں مضاربت اور بضاعت کے طور پر کام (تصرف) کرنے سے مانع نہیں ہے، لہذا مضاربت اور بضاعت دونوں درست ہیں۔

خسارہ کا بار صاحب مال پر اس لئے ہوگا کہ بضاعت اور مضاربت میں مبضع (عامل) اور مضارب پر کوئی ضمان نہیں ہے، اور ''بضاعت'' کے حصہ کا نفع صاحب مال کے لئے خاص ہے کیونکہ مبضع (عامل) نفع کا مستحق نہیں ہوتا (۲)۔

صحت کی شرائط:

۹ - إبضاع کی صحت کی شرائط عام طور پر مضاربت کی صحت کی شرائط سے علیحدہ نہیں ہیں بجز ان شرائط کے جو منافع سے متعلق ہیں، لیکن عامل کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تبرع کی اہلیت رکھتا ہو (۱)۔

تفصیل کے لئے ''مضاربت'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

مال کو إبضاع پر دینے کا اختیار کسے ہے:

۱۰ - درج ذیل افراد إبضاع پر مال دینے کا اختیار رکھتے ہیں:

الف۔ **مالک:** مالک کو اختیار رہے کہ وہ عامل کو مال بطور بضاعت دے، إبضاع کی اصل صورت یہی ہے۔

ب۔ **مضارب:** مضارب (عامل) کو حق ہے کہ وہ کسی اور کو بضاعت کے طور پر مال دے، کیونکہ عقد مضاربت کا مقصد نفع حاصل کرنا ہے، اور إبضاع اس کا ایک ذریعہ ہے، اور اس لئے کہ مضارب کو اختیار ہے کہ وہ مال مضاربت کسی کو اجرت پر دے تو اسے إبضاع کا اختیار بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ اجارہ میں مال کا استعمال عوض کے ساتھ ہوتا ہے اور إبضاع میں بغیر عوض کے، تو یہ بطریق اولی درست ہوگا۔

مضارب کو إبضاع کا حق اس لئے حاصل ہے کہ إبضاع عقد مضاربت کے توابع میں سے ہے، لہذا بعض فقہاء کے نزدیک جیسا کہ آگے آرہا ہے اس میں مالک کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور مضارب کے لئے إبضاع کا جواز خرید وفروخت کے لئے وکیل بنانے، گروی رکھنے، گروی لینے، اجارہ اور امانت پر رکھنے وغیرہ کے جواز سے بڑھ کر ہے (۲)۔

ج۔ **شریک:** شریک کو اس کا اختیار رہے کہ وہ مال شرکت کو إبضاع کے طور پر کسی کو دے، جیسا کہ صحیح قول کی رو سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج وحواشیہ ۵/ ۲۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۱۲، ۱۳۱، المقنع ۲/ ۱۷۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳۔

(۱) کنز الدقائق ۷/ ۲۸۷-۲۸۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، مواہب الجلیل ۵/ ۳۶۲ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، البحر الرائق ۷/ ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۶، رد المحتار ۴/ ۴۷۲، ۴۹۰۔

نے اس کی تصریح کی ہے، اور شافعیہ نے دوسرے شریک کی اجازت کی شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔

جس کو بطور بضاعت مال دیا جائے اس کی اور اس کے تصرفات کی شرعی حیثیت:

۱۱ - جسے بضاعت کے طور پر مال دیا جائے وہ شخص صاحب مال سے لئے ہوئے مال میں امین کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ عقد ابضاع عقد امانت ہے، لہذا (مال کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں) اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کی طرف سے لاپرواہی یا تعدی پائی جائے اور وہ مال میں صاحب مال کا وکیل ہے، لہذا وہ مال کو ترقی دینے والے تجارتی تصرفات یعنی خرید وفروخت وغیرہ میں صاحب مال کا نائب ہوگا جیسا کہ تجار کے عرف میں اس کا رواج ہے، اور اسے (ان تصرفات میں مالک سے) کسی خاص اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، لیکن اگر وہ کسی اور کو وہ مال ابضاع کے طور پر تجارت کے لئے دینا چاہے تو اس صورت میں مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے اسے صاحب مال سے اجازت لینی ہوگی۔

اسی طرح اسے ان اعمال میں بھی مالک سے اجازت لینی ہوگی جو تجار کے معمولات سے خارج ہیں، مثلاً اصل سرمایہ سے، جو تجارت اور مال کو ترقی دینے کی غرض سے مخصوص کیا گیا ہے قرض دینا، یا تبرع، صدقہ اور ہدیہ کے طور پر دینا (یہ اور اسی طرح کے دیگر اعمال میں مالک سے اجازت لینا ضروری ہے)۔

مبضع (عامل) کا اپنی ذات کے لئے مال خریدنا:

۱۲ - جب صاحب مال عامل کو بضاعت کے طور پر مال دے تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اس مال سے اپنے لئے تجارت کرے، اس کی حیثیت مضارب جیسی ہے، کیونکہ صاحب مال مضاربت اور ابضاع میں مال عامل کو نفع حاصل کرنے کی غرض سے دیتا ہے، اس لئے مضارب اور مبضع کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ مال کو صاحب مال کے بجائے اپنے مفاد کے لئے استعمال کریں (۱)۔

مالکیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر مبضع (عامل) اپنے لئے کوئی چیز خریدے تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ وہ عامل کی خریدی ہوئی چیز کو خود لے لے یا اسے رأس المال کا ضامن بنائے، کیونکہ اس نے عامل کو اپنے نائب کی حیثیت سے اور اپنی فرمائش کی ہوئی چیز کو خریدنے کے لئے مال دیا ہے، لہذا وہ عامل کی خریدی ہوئی چیز کا زیادہ مستحق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خریدی ہوئی شی کو بیچنے سے پہلے وہ شی صاحب مال کے ہاتھ لگ جائے، لیکن اگر وہ شی جس کو عامل نے خریدا تھا فوت ہوگئی، مثلاً اس کو بیچ دیا تو اس کا نفع صاحب مال کے لئے ہوگا، اور اس کا خسارہ صاحب مال کے ساتھ عامل پر بھی ہوگا۔ عامل کی طرف سے تعدی پائے جانے کی صورت میں شافعیہ کا بھی یہی مسلک ہے (۲)۔ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس میں نفع ہو تو وہ صاحب مال کا ہوگا، اور اگر خسارہ ہوجائے تو عامل تعدی کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اور حنفیہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں۔

مال کا ضائع ہوجانا یا اس میں نقصان ہوجانا:

۱۳ - جیسا کہ پہلے گزرا کہ عقد ابضاع عقود امانت میں سے ہے، لہذا اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں خسارہ ہوجائے تو جس کے ہاتھ میں مال ہے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا بشرطیکہ اس میں اس کی

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۵۔

(۲) حوالہ سابق ۵/ ۲۲۵، الأم ۳/ ۲۳۷ طبع بولاق، المغنی ۵/ ۵۹ طبع الریاض، ردالمحتار ۴/ ۵۰۴، البدائع ۷/ ۳۴۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۷۔

کوتاہی اور تعدی کو دخل نہ ہو، لہذا اگر وہ مال کے ہلاک ہوجانے یا خسارہ ہوجانے کا دعوی کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا، بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر مالک نے عامل سے یہ کہہ دیا تھا کہ اس کا ضمان تم پر ہوگا تب بھی وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ یہ عقد اس کے امانت ہونے کا تقاضہ کررہا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے دونوں شاگردوں (ابو یوسفؒ اور محمدؒ) سے اجیر مشترک کے سلسلے میں یہ مروی ہے کہ ہلاکت کے سلسلے میں اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہاں کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کی سچائی پر دلالت کررہا ہو، جیسے عمومی آتش زدگی، توڑ پھوڑ کرنے والا چور اور معاند دشمن اور صاحبین نے کہا کہ یہ حکم بطور استحسان ہے، کیونکہ لوگوں کے حالات بدل چکے ہیں، اہل صنعت وحرفت کے بارے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے ایسا ہی فتوی دیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ اصل شئی صنعت کاروں کے ہاتھ میں امانت ہے، اسی طرح مبضَع (عامل) کے ہاتھ میں مال بضاعت امانت ہے۔ اس لئے بضاعت کو امانت پر قیاس کرنا بعید نہیں ہے (۱)۔

عامل اور رب المال کا اختلاف:

۱۴ - اگر رب المال اور عامل کے درمیان اختلاف ہوجائے، عامل یہ دعوی کرے کہ اس نے مال مضاربت کے طور پر لیا ہے اور مالک یہ دعوی کرے کہ اس نے بضاعت کے طور پر دیا ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں مالک کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ وہ منکر ہے۔ مالکیہ نے تصریح کی ہے کہ مالک پر عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہے، لیکن اگر اجرت مثل مضاربت کے نصف منافع سے زیادہ ہو تو عامل کو اس کے دعوی سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، اور اصحاب مذاہب ثلاثہ نے بیان کیا ہے کہ مالک کے قول کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس جزء کا ضامن نہ ہوگا جس کا عامل دعوی کررہا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مالک کے دعوی کا مطلب یہ ہے کہ عامل نے رضاکارانہ طور پر اس کے لئے کام کیا ہے، اور عامل اس کا انکار کررہا ہے اور یہ دعوی کررہا ہے کہ اس کا عمل اجرت مثل کے بدلے ہے۔ کیونکہ وہ متبرع (رضاکار) نہیں ہے (۱)۔

اور اگر صاحب مال قسم کھانے سے انکار کرے تو عامل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا جب کہ اس جیسا مال، مضاربت میں استعمال ہوسکتا ہو۔

اور بعض قرویین سے منقول ہے کہ اگر ان کے عرف میں ابضاع کے لئے اجرت ہوتی ہو تو اس صورت میں زیادہ راجح یہ ہے کہ عامل کا قول معتبر ہوگا (۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس میں دو احتمال ہے:

ایک تو یہ کہ عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عامل کا عمل اپنے لئے ہے، لہذا اپنے عمل کے بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے گی، اور عامل کو اس کے نفع کے حصہ اور اجرت مثل میں سے جو کم ہو وہ دیا جائے گا، اس لئے کہ نفع میں اس کا جو حصہ ہے اس سے زیادہ کا وہ مدعی نہیں ہے، لہذا وہ اس سے زیادہ کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر اجرت مثل کم ہو تو اس کا مضاربت ہونا ثابت نہ ہوا، لہذا اس کے لئے اجرت مثل ہوگی اور باقی نفع صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ اس کے مال میں اضافہ اس کے اصل مال کے تابع ہے (۳)۔

اور بعض فقہاء نے اسے بینات کا تعارض قرار دیتے ہوئے یہ کہا

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۱، المقنع ۲/ ۱۷۲، ۵۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۳، القلیوبی ۳/ ۸۱ طبع عیسی الحلبی، المہذب ۱/ ۴۰۸۔

(۱) المدونہ ۱۱/ ۱۲۷ طبع السعادۃ، مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۰، رد المحتار ۴/ ۵۳۷، الہدایہ ۳/ ۱۵۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) الخرشی ۴/ ۲۴۰، مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۰۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۹۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۲، کشاف القناع ۳/ ۴۳۸۔

کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا تو دونوں فریقوں کے پیش کئے ہوئے بینہ ایک دوسرے سے متعارض قرار پائے، پس اس صورت میں نفع دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا جائے گا۔

لیکن حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ یہ دو بینات کا تعارض نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک سے اپنے فریق مخالف کے دعوی کے انکار پر قسم لی جائے گی اور عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت ہوگی (۱)۔

اور اس کے برعکس یہ صورت نہیں ہوسکتی ہے کہ عامل تو ابضاع کا دعوی کرے اور صاحب مال مضاربت کا، کیونکہ یہ عادتاً محال ہے، الا یہ کہ عامل صاحب مال پر احسان کرنے کے ارادے سے ایسا کہے۔

۱۵ - اور جب عامل نے مضاربت کا دعوی کیا اور صاحب مال نے متعین اجرت کے ساتھ اِبضاع کا (جسے مالکیہ اِبضاع کہتے ہیں دوسرے حضرات اسے از قبیل اجارہ شمار کرتے ہیں) تو اس صورت میں عامل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا اور وہ نفع کے ایک حصہ کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ یہاں اختلاف نفع کے اس حصہ کے بارے میں ہے جو مضارب کے لئے مشروط ہے، اور اس جزء کے بارے میں اختلاف کی صورت میں مضارب کو سچا مانا جائے گا۔

اسی بنا پر اگر اجرت اس جزء کے مثل ہو جس کا اس نے مضاربت میں دعوی کیا ہے تو پھر اس پر قسم نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حقیقت میں دونوں متفق ہیں، لہذا لفظ میں ان کا اختلاف معتبر نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کے ضبط کے لئے پانچ شرائط ہیں:

اول: یہ کہ اختلاف اس عمل کے بعد ہو جو لزوم مضاربت کا سبب بنتا ہے۔

دوم: یہ کہ اس جیسا آدمی مضاربت پر کام کرتا ہو، اور یہ کہ اس جیسا مال مضاربت پر دیا جاتا ہو۔

سوم: یہ کہ مضاربت سے حاصل ہونے والے نفع کے جس جزء کے مشروط ہونے کا دعوی کیا گیا ہے وہ اس اجرت سے زائد ہو جس پر اتفاق کا دعوی ہے۔

چہارم: شرط یہ ہے کہ جتنے حصہ نفع جیسے نصف ربع پر مضاربت کی بات کہی جارہی ہے یہ قرین قیاس ہو، جیسے کہ اس بات پر قرائن شاہد ہوں کہ اس جیسا شخص اس جیسے حصہ نفع پر ہی کام کرتا ہے۔

پنجم: یہ کہ صاحب مال کا دعوی عرف کے مطابق نہ ہو۔

۱۶ - اگر عامل اجرت کے ساتھ اِبضاع کا دعوی کرے اور صاحب مال منافع کے متعین جزء کے ساتھ مضاربت کا، تو مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر عامل کہے کہ مال میرے ہاتھ میں اجرت کے ساتھ بضاعت کے لئے ہے، اور صاحب مال یہ کہے کہ وہ تیرے ہاتھ میں منافع کے متعین جزء کے ساتھ مضاربت کے لئے ہے تو اس صورت میں عامل کا قول معتبر ہوگا۔

اور سابقہ مسئلہ میں جو شرائط مذکور ہوئے وہ یہاں بھی جاری ہوں گے (۱)۔

۱۷ - اور اگر عامل مضاربت کا دعوی کرے اور صاحب مال اِبضاع کا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا اپنے لئے منافع کا طالب ہو تو حنابلہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک سے فریق مخالف کے دعوی کے انکار پر قسم لی جائے گی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے خلاف اپنے فریق کے دعوی کا منکر ہے اور منکر کا قول (قسم کے ساتھ) معتبر ہوتا ہے، اور عامل کے لئے صرف اس کے عمل کی اجرت ہوگی اور باقی صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ اس کے مال میں اضافہ اصل مال کے تابع ہے (۲)۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۱۔

(۱) الخرشی ۴/ ۳۴۰، التاج والاکلیل ۵/ ۳۷۰، الشرح الکبیر ۳/ ۵۳۶۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۲، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۹۶۔

اور حنفیہ کے نزدیک اور اسی طرح مالکیہ کے کلام کا مقتضی، جیسا کہ انہوں نے مضاربت میں ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ صاحب مال کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور بینہ عامل کا معتبر ہوگا، کیونکہ وہ صاحب مال کے خلاف ملکیت کا دعوی کر رہا ہے اور مالک اس کا انکار کر رہا ہے (۱)۔

عقد ابضاع کب ختم ہوتا ہے:

۱۸- عقد ابضاع عام طور پر ان ہی باتوں سے ختم ہوتا ہے جن سے عقد مضاربت ختم ہوتا ہے (۲)۔

اجمالاً اس کے درج ذیل اسباب ذکر کئے جاسکتے ہیں:

الف۔ عقد اصلی کا ختم ہوجانا یا اس عقد کا ختم ہوجانا عقد ابضاع جس کے تابع ہے، پس جب ابضاع مقررہ مدت کے لئے کیا جائے گا تو مدت پوری ہونے پر وہ ختم ہوجائے گا، اور اگر عقد ابضاع کسی دوسرے عقد مثلاً مضاربت کے تابع ہوتو مضاربت کے ختم ہونے سے ابضاع ختم ہوجائے گا۔

ب۔ معاملہ کو فسخ کرنا: خواہ صاحب مال عامل کو معزول کردے یا خود عامل اپنے کو معزول کرلے، کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہے۔

ج۔ معاملہ کا خود سے فسخ ہوجانا: خواہ موت کی وجہ سے ہو یا اہلیت ختم ہوجانے کی وجہ سے، یا محل عقد کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۵۳، الہدایہ ۳/ ۱۵۷۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۰۹، رد المحتار ۴/ ۵۱۱، الخرشی ۴/ ۲۳۹، الشرح الکبیر ۳/ ۵۳۵، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۱ طبع جامعہ دمشق، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۸۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۳۴۔

رابط

تعریف:

۱- رابط (بغل) مونڈھے کا اندرونی حصہ ہے، اس کی جمع آباط آتی ہے (۱)۔

فقہاء لفظ ابط کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے نزدیک بغل سے متعلق امور کے مطابق حکم مختلف ہوتا ہے، جہاں تک بغل کے بال کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا زائل کرنا مسنون ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کے نزدیک بغل کے احکام اس سے متعلق امور کے لحاظ سے اپنے مقام پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

اس کے بال کو زائل کرنے کا ذکر حنفیہ کے یہاں کتاب الطہارۃ کے باب الغسل میں ہے، اور شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں سنن

(۱) القاموس (ابط)۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۸، المجموع ۱/ ۳۱۷، طبع المکتبۃ العالمیۃ بالفجالۃ، الجمل ۱/ ۱۶۳ طبع المیمنیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۷ طبع المنار، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶ طبع الحلبی۔

(۳) سابقہ مراجع۔

فطرت کے ذیل میں اس کا تذکرہ ہے(۱)۔

اور دعا کے وقت بغل کی سفیدی کے ظاہر ہونے کا ذکر صلاۃ استسقاء کی بحث میں ہے(۲)۔

اور حدود قائم کرنے کے وقت بغل کی سفیدی کے ظاہر ہونے کا ذکر کتاب الحدود میں ہے(۳)۔

اور حج کے احرام میں چادر کو دائیں بغل کے نیچے رکھنے اور بائیں مونڈھے کے اوپر ڈالنے کا ذکر حج کے احرام کی بحث میں ہے(۴)۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۶۱ طبع انصار السنہ۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۶۶۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۴۳ طبع بولاق، کشاف القناع ۲/ ۱۶س۔

ابطال

۱ - ابطال کے لغوی معنی کسی چیز کو فاسد کرنے اور زائل کرنے کے ہیں، خواہ وہ چیز حق ہو یا باطل(۱)، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لیحق الحق و یبطل الباطل"(۲) (تاکہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کردے)۔ اور اس کا شرعی معنی: کسی چیز پر باطل ہونے کا حکم لگانا ہے، چاہے وہ چیز وجود کے وقت صحیح تھی پھر اس پر بطلان کا سبب طاری ہوا، یا یہ کہ کوئی چیز حسی طور پر وجود میں آئی (اسے شرعی وجود نہیں ملا)۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ نماز کا انعقاد صحیح طور پر ہوا پھر بعد میں کوئی ایسی چیز پائی گئی (یعنی مصلی سے کوئی مفسد صلاۃ عمل سرزد ہوا) جس کی وجہ سے وہ باطل ہوگئی۔ اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی ایسی خاتون سے نکاح کیا جو ابدی طور پر اس کے لئے حرام تھی جیسا کہ فقہاء کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے (اس صورت میں نکاح کا وجود حسی طور پر تو ہے لیکن شرعی طور پر نہیں ہے)۔

اور ابطال کا لفظ فقہاء کی زبان میں فسخ (کسی عقد کو توڑ دینا)(۳)، افساد (فاسد کردینا)(۴)، ازالہ (زائل کردینا)(۵)، نقض (توڑ

(۱) تاج العروس، مفردات الراغب الاصفہانی (بطل)۔
(۲) سورۂ انفال/ ۸۔
(۳) القلیوبی ۳/ ۱۷۶ طبع الحلبی۔
(۴) القلیوبی وعمیرۃ ۲/ ۱۹۱-۳/ ۱۷۶۔
(۵) القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۳۳-۱۷۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۳۱ طبع المکتب الاسلامی۔

دینا)(۱) اور اسقاط (ساقط کردینا)(۲) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن وہ (ابطال) بعض لحاظ سے ان الفاظ سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ فرق اس وقت ظاہر ہوگا جب ان الفاظ کے ساتھ اس کا موازنہ کیا جائے۔

ابطال میں اصل یہ ہے کہ شارع کی طرف سے ہو، جیسا کہ ابطال ان لوگوں کی طرف سے بھی ہوتا ہے جو کوئی عمل یا تصرف کریں، اور ابطال کبھی حاکم کی طرف سے ان امور میں ہوتا ہے جن پر شارع نے انھیں اختیار دیا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ابطال اور فسخ:

۲- فقہاء کبھی ایک ہی مسئلہ میں ابطال کی تعبیر اختیار کرتے ہیں اور کبھی فسخ کی، فرق یہ ہے کہ ابطال کا صدور دوران تصرف بھی ہوتا ہے اور تصرف کے بعد بھی، اور ابطال جس طرح عقود اور تصرفات میں واقع ہوتا ہے اسی طرح عبادات میں بھی ہوتا ہے۔

لیکن فسخ عقود اور تصرفات میں زیادہ ہوتا ہے اور عبادات میں کم، اور اسی قبیل سے حج فسخ کرکے عمرہ ادا کرنا اور فرض کی نیت کو فسخ کرکے نفل کی نیت کرنا ہے، اور فسخ، عقود میں ان کے مکمل ہونے سے قبل ہوتا ہے، کیونکہ فسخ، عقد (۴) یا تصرف کے ربط کو ختم کرنا ہے۔

ب۔ ابطال اور افساد:

۳- ابطال اور افساد کے درمیان فرق باطل اور فاسد کے درمیان فرق کے ذیل میں آئے گا۔

اگر شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک کے مطابق ہم حج کا استثناء کردیں تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عبادات میں باطل اور فاسد ایک ہی معنی میں آتا ہے (۱)۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکثر غیر عبادات میں بھی یہ دونوں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں (۲)۔

لیکن حنفیہ اکثر عقود میں فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، باطل وہ ہے جو نہ اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہو اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو مشروع ہو مگر وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو (۳)، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (لفظ بطلان، فساد)۔

ج۔ ابطال اور اسقاط:

۴- اسقاط میں ثابت شدہ حق کو ختم کرنا ہوتا ہے (۴)، اور ابطال میں حق کے وجود یا اس کے التزام کو روکنا ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ دونوں (ابطال اور اسقاط) فقہاء کے کلام میں ایک ہی معنی میں آتے ہیں، مثلاً فقہاء کا قول: ''وقف باطل کرنے سے باطل

---

(۱) المحلی علی المنہاج ۴/ ۴۴۔
(۲) الاختیار ۲/ ۱۵ طبع الحلبی۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۱۹۸۔
(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۳۵ طبع الحلبی، الحموی علی الاشباہ ۲/ ۱۹۶، طبع دار الطباعۃ العامرۃ، والاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۷ - ۲۹۱، قواعد ابن رجب رص ۲۶۹ طبع الخانجی، الفروق ۳/ ۲۶۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ القلیوبی ۲/ ۲۷۵، المہذب ۱/ ۳۰۰ - ۳۰۹ طبع مصطفی الحلبی، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۱/ ۲۷۲ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) إتحاف الأبصار والبصائر رص ۲۵۹ طبع الوطنیۃ بالإسکندریہ تیسیر التحریر ۲/ ۲۳۶ طبع مصطفی الحلبی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۵، الحموی علی الاشباہ ۲/ ۱۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۶، القواعد والفوائد الاصولیہ للبعلی رص ۱۱۰ - ۱۱۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔
(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۳۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۶۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۹۹ - ۱۰۰ طبع اول۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۔

نہیں ہوتا"، اور ان کا قول کہ "میں نے خیار کو ساقط کیا" یا "باطل کیا" (۱)۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عبادت سے فارغ ہونے کے بعد اس کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے (۲)۔ مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عبادت سے فارغ ہونے کے بعد اس کے باطل کرنے کی نیت کرنا صحیح ہے اور اس سے عبادت باطل ہوجائے گی۔

اور فرض کو شروع کرنے کے بعد بغیر کسی شرعی عذر کے اس کا باطل کرنا حرام ہے، اور اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اس کا باطل کرنا حرام ہے اور اس کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ" (۳) (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے علاوہ دوسری نفل عبادتوں کا باطل کرنا مکروہ ہے۔ جہاں تک حج وعمرہ کا تعلق ہے تو شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کا باطل کرنا حرام ہے، امام احمدؒ سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔ اس سلسلہ میں ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ نفل حج وعمرہ کا حکم بھی دوسری تمام نفلی عبادتوں کی طرح ہے (۴)، اور شافعیہ کے نزدیک حج وعمرہ کی طرح جہاد فی سبیل اللہ بھی ہے (۱)۔

اور ایسے تصرفات (یعنی خرید وفروخت اور دوسرے عقود) جو لازم ہیں ان کے نافذ ہوجانے کے بعد فریقین کی رضامندی کے بغیر انہیں باطل نہیں کیا جاسکتا (ہاں باہمی رضامندی سے عقد ختم ہوسکتا ہے) جیسا کہ اقالہ میں ہے۔

لیکن ایسے عقود جو ابھی فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہوئے ہیں ان کو فریقین میں سے ہر ایک جب چاہے باطل کرسکتا ہے اور وہ عقود جو ایک فریق کی طرف سے لازم ہوئے ہیں دوسرے کی طرف سے نہیں، تو جس فریق کے حق میں عقد لازم نہیں ہے اس کا عقد کو باطل کرنا صحیح ہے، اور یہاں پر ابطال سے فسخ کے معنی مراد ہیں۔

بحث کے مقامات:

۶- انعقاد سے قبل ابطال کے احکام "بطلان" کی بحث میں اور انعقاد کے بعد ابطال کے احکام "فسخ" کی بحث میں ذکر کئے جائیں گے۔

چونکہ ابطال عبادات اور تصرفات سب پر طاری ہوتا ہے اس لئے تفصیل کے ساتھ اس کے مقامات کا بیان کرنا مشکل ہے، اس لئے ہر عبادت میں اس کے ابطال کے سبب کی طرف اور عقود اور تصرفات میں ہر عقد اور تصرف کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے، جیسا کہ اہل اصول نے اپنی کتابوں میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۱۵، إتحاف الأبصار والبصائر/ص ۳۲۰۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ص ۳۰، الحموی علی الاشباہ ۱/ ۷۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ص ۳۰۸، الفروق ۲/ ۲۷-۲۸، الصلاۃ لابن القیم/ص ۵۸، ابن عابدین ۳/ ۲۹۹، الانصاف للمرداوی ۱۰/ ۳۳۸ طبع انصار السنہ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، الحطاب ۲/ ۹۰ طبع النجاح، المجموع ۶/ ۳۹۳ طبع المنیریہ، المغنی مع الشرح ۳/ ۵۵۱ طبع اول المنار، کشاف القناع ۱/ ۳۰۹ طبع انصار السنہ۔ سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۴) المجموع ۶/ ۳۹۳، المغنی مع الشرح ۳/ ۵۵۱۔

---

(۱) شرح الروض ۴/ ۱۷۸ طبع المیمنیہ۔

اَبطح

تعریف:

۱- اُبطح پانی کی وہ وسیع گزرگاہ ہے جس میں چھوٹی چھوٹی کنکریاں ہوں، اس کی جمع ''اَباطح'' اورخلاف قیاس ''بطائح'' اور ''بِطاح'' بھی آتی ہے (۱)۔

اوراس مکان کی تعیین کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے جسے مناسک حج کے مقامات میں ''اُبطح'' کہاجاتا ہے، جمہور کاقول یہ ہے کہ ''اُبطح'' مکہ اورمنیٰ کے درمیان واقع کشادہ میدان کانام ہے جومنی کی طرف زیادہ قریب ہے، اور وہ اس مقام کانام ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان واقع ہے جس کی حد مقبرہ تک ہے۔ اسے اُبطح، بطاح اور خیف بنی کنانہ کہاجاتا ہے اوراس کانام مُحَصَّب بھی ہے۔

بعض مالکیہ کاقول یہ ہے کہ وہ مکہ کے بالائی حصہ میں ''کداء'' کی گھاٹی کے نیچے ایک جگہ ہے، اور وہ محصب کا ایک حصہ ہے، اورمحصب دونوں پہاڑوں کے درمیان مقبرہ تک کی جگہ ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اُبطح میں اترنا اوراس میں ظہر، عصر، مغرب اورعشاء کی نمازیں پڑھنا چاروں مذاہب کے علماء کے نزدیک مستحب ہے، چونکہ رسول اللہ ﷺ کا وہاں ٹھہرنا اورنماز پڑھنا اورخلفاء ثلاثہ حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ کا اس بارے میں حضور ﷺ کی سنت پرعمل کرنا ثابت ہے۔

ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُبطح میں نہ ٹھہرنے سے حج پرکوئی اثرنہیں پڑے گا، نہ حج فاسد ہوگا اورنہ کوئی دم واجب ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ اورحضرت عائشہؓ کی رائے یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے وہاں استراحت کے ارادہ سے قیام فرمایا تھا، لہذا وہ مناسک حج میں داخل نہیں ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے کتاب الحج میں منیٰ سے کوچ کرنے کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے اس کی تفصیل کی ہے (۱)۔

---

(۱) الصحاح للجوہری ۱/۳۵۶۔

(۱) المبسوط ۴/ ۲۴، البدائع ۲/ ۱۶۰، المجموع للنووی ۸/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۸۴، الحطاب ۳/ ۱۳۶، الزرقانی ۲/ ۲۸۸۔

اُبکم

تعریف:

۱- اُبکم "بَکَم" کا صیغۂ صفت ہے، جس کے معنی گونگا پن کے ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "اُخرس" وہ ہے جو پیدائشی طور پر نہ بولتا ہو، اور "اُبکم" وہ ہے جسے گویائی تو ہو لیکن وہ جواب کو نہ سمجھ پاتا ہو(۱)۔

فقہاء کے استعمال میں اُبکم اور اُخرس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

عام قاعدہ اور اجمالی حکم:

۲- چونکہ اُخرس زبان سے اپنی بات واضح کرنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لئے عبادات جیسے نماز، تلاوت قرآن اور تلبیہ میں اس کا نیت کرنا، زبان ہلانا یا غیر واضح تلفظ کافی ہوگا، مالکیہ کے نزدیک نیت پر اکتفاء صحیح ہے (۲)۔

فقہاء نے نماز اور حج کی بحث میں اس کی تفصیل بیان کی ہے (۳)

عبادات کے علاوہ امور میں ضروری ہوگا کہ وہ تحریر وکتابت کے ذریعہ اپنی بات واضح کرے، اگر کتابت کی قدرت وہ رکھتا ہے تو اس سے عدول نہیں کیا جاسکتا اور اگر لکھ نہیں سکتا تو بیوع، معاملات اور شہادات وغیرہ میں اس کا وہ اشارہ کافی ہے جس سے اس کی مراد سمجھ میں آجائے۔

فقہاء اس کی تفصیلات بیوع، نکاح، معاملات اور شہادات میں بیان کرتے ہیں (۱)۔

لیکن حدود میں نہ اپنے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا اور نہ دوسروں کے خلاف اس کی شہادت معتبر ہوگی، اس تفصیل کے مطابق جو فقہاء نے اس سلسلے میں بیان کی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسا شبہ پایا جاتا ہے جو حدود کو ساقط کردیتا ہے۔

اس کی تفصیل کتاب الحدود میں ملے گی (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- گونگے کی زبان پر جنایت یا گونگے کے ذریعہ دوسرے کی زبان پر جنایت کے حکم میں تفصیل ہے جسے فقہاء جنایت علی مادون النفس کی بحث میں ذکر کرتے ہیں (۳) اور غلام یا نکاح یا قضاء اور امامت میں گونگا پن کے عیب شمار کرنے میں قدرے تفصیل ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (بکم)۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۹۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ص ۱۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۲۴-۳۹۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، المغنی ۱/ ۵۱۲ طبع اول۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۵ و ۴/ ۳۷۹ و ۵/ ۴۲۱، القلیوبی وعمیرۃ ۲/ ۱۵۳-۳۲۹، ۳/ ۱۳۰-۲۱۹-۳۲۷ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۸ و ۲/ ۲۳۳ طبع عباس شقرون، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۱، ۱۲/ ۶۳ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۲، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۶۳۔

(۳) القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۱۹، ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، ۵/ ۲۶۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۹۔

اِبل

تعریف:

۱- اِبل وہ اسم جمع ہے جس کا مفرد نہیں ہے، یہ واحد اور جمع دونوں پر بولا جاتا ہے، اس کی جمع آبال آتی ہے (۱)۔ اور ذبح کے بعد اس کے فرد کو "جزور" کہا جاتا ہے۔

فقہاء اس لفظ کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اونٹ کے گوشت (کھانے) سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا (۲)، اور حنابلہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ گوشت کچا ہی کیوں نہ ہو (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- اونٹ سے بہت سے مسائل متعلق ہیں جن میں سے ہر ایک پر فقہاء نے اس کے مقام پر بحث کی ہے، لہذا اس کے گوشت کے کھانے سے وضو (ٹوٹنے) کے مسئلہ پر فقہاء نے طہارت کے باب میں نواقض وضو کے ذیل میں، اس کے اصطبل میں نماز پڑھنے کے مسئلہ پر کتاب الصلاۃ میں شرائط نماز کے ذیل میں (۱)، اونٹ کے پیشاب اور لید کی طہارت کے مسئلہ پر نجاسات کے باب میں (۲)، اس کے دودھ اور پیشاب سے علاج معالجہ کے مسئلہ پر "تداوی" کی اصطلاح کے تحت، اس کی زکاۃ کے مسئلہ پر کتاب الزکاۃ میں "اونٹ کی زکاۃ اور قربانی" کے ذیل میں، لائق قربانی اونٹ کی عمر کے مسئلہ پر قربانی کے باب میں، حج میں قربانی کے لئے اونٹ کو ساتھ لے جانے کے مسئلہ پر کتاب الحج میں "ھدی" کے ذیل میں، اونٹ کے ذبح شرعی کے مسئلہ پر کتاب الذبائح میں، اور دیت میں اونٹ دیے جانے کے مسئلہ پر باب الدیات میں مقادیر دیت کے ذیل میں، اس کی حفاظت کی صفت کی بحث "کتاب السرقۃ" میں صفت حفاظت کی بحث کے ذیل میں ہے۔ اونٹوں کے درمیان دوڑ کا مسئلہ "سبق اور رمی" کے ذیل میں، مال غنیمت میں اس کے لئے حصہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر کتاب الجہاد میں، اور عقیقہ کے طور پر اس کو قربانی کرنے کے مسئلہ پر کتاب الاضحیۃ میں عقیقہ کے ذیل میں بحث کی گئی ہے (۳) وغیرہ۔

اِبلاغ

دیکھئے: تبلیغ۔

(۱) المخصص لابن سیدہ ۷/ ۲ طبع بولاق، القاموس۔
(۲) البدائع ۱/ ۳۲ طبع شرکۃ المطبوعات ۱۳۲۷ھ، الدسوقی ۱/ ۱۲۳ - ۱۲۴ طبع عیسی الحلبی، المجموع ۲/ ۵۷ طبع المنیر یہ۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۸۳ طبع المنار ۱۳۴۱ھ۔

(۱) حوالۂ سابق ۲/ ۶۷۔
(۲) المجموع ۲/ ۵۰۳ - ۵۰۴، الشروانی ۱/ ۲۹۶۔
(۳) دلیل الطالب رص ۹۳ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

ابن

تعریف:

۱ - ابن کے حقیقی معنی صلبی بیٹے کے ہیں، اور پوتے پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، اور صلبی سے مراد براہ راست اولاد ہے، چاہے باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے، اور ابن کا اطلاق رضاعی بیٹے پر بھی مجازاً ہوتا ہے، لیکن جب اسے مطلق بولا جائے تو اس سے نسبی بیٹا مراد ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق صرف نر اولاد پر ہوتا ہے، بخلاف لفظ ''ولد'' کے کہ وہ لڑکا اور لڑکی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔

اور ابن کی تانیث ''ابنۃ'' اور ایک لغت میں ''بنت'' ہے۔

انسان کی اولاد کے ذیل میں ابن کی جمع ''بنین'' اور ''ابناء'' آتی ہے اور انسان کے علاوہ غیر ذوی العقول میں جیسے ابن مخاض (اونٹ کا ایک سالہ نر بچہ) اور ابن لبون (اونٹ کا دو سالہ بچہ) کے لئے جمع میں بنات مخاض اور بنات لبون استعمال کیا جاتا ہے۔

ابن کی اضافت کسی مناسبت کی بنیاد پر ایسے لفظ کی طرف بھی ہوتی ہے جو ابوۃ (باپ بیٹے کے رشتہ) پر دلالت نہیں کرتا، جیسے ابن السبیل (۱)۔

اور فقہاء اس لفظ کا استعمال معنی لغوی ہی میں کرتے ہیں (۲)۔

(۱) لسان العرب، الکلیات للکفوی، المصباح المنیر للفیومی، المفردات فی غریب القرآن (بنو)۔

(۲) نتائج الافکار (تکملۃ فتح القدیر) ۸/ ۴۷۶ طبع الامیریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۶/ ۱۹۳ طبع المنار۔

اور ''ابن'' باپ کے اعتبار سے اس کا ہر وہ مذکر لڑکا ہے جو فراش صحیح پر یا عقد نکاح فاسد، یا وطی بالشبہ جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یا ملک یمین کی بنیاد پر پیدا ہوا ہو۔

اور ماں کے لحاظ سے ہر وہ لڑکا جسے اس نے جنا ہے خواہ وطی حلال کی بنیاد پر ہو یا وطی حرام کی بنیاد پر، اسی طرح جس عورت نے کسی لڑکے کو دودھ پلایا وہ بچہ اس کا رضاعی بیٹا ہوگیا (۱)۔

اجمالی حکم:

۲ - لڑکا عصبہ بنفسہ ہے، جو تمام عصبات میں سب سے زیادہ حق دار ہے، اسی بنیاد پر وہ اپنے علاوہ دیگر عصبات پر مقدم ہوگا (۲)، اور اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوں گے:

وہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے، اگر تنہا ہو تو مورث کے پورے مال کا وارث ہوتا ہے، اور اگر اصحاب فرائض موجود ہوں تو ان کے اپنا اپنا حصہ لے لینے کے بعد باقی مال کا حق دار ہوتا ہے، اور وہ اپنی بہن کو عصبہ بنا دیتا ہے اور بہن کے ساتھ اس کو ایک بہن کا دوگنا حصہ دیا جاتا ہے۔

اور وہ میراث سے کبھی محروم نہیں ہوتا، ہاں وہ دوسروں کے لئے حاجب بنتا ہے، کسی کو بالکلیہ محروم کر دیتا ہے (مثلاً میت کے بھائی بہن کو)، اور کبھی کسی کے حصہ کو کم کر دیتا ہے (۳) (مثلاً میت کے والدین کو)، اور اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷۹ - ۶۳۳ طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳، الوجیز للغزالی ۲/ ۸۸ مطبعۃ الآداب والمؤید، المہذب ۲/ ۱۲۰ - ۱۵۵، المغنی ۹/ ۱۵ - ۵۵۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳۵ - ۳۳۸ - ۳۴۲، المہذب ۲/ ۳۰، المغنی ۷/ ۱۹، السراجیۃ (العصبۃ) طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۹، ۴۶۵ طبع عیسی الحلبی۔

اسی طرح وہ تمام فقہاء کے نزدیک "ولاء" کا حق دار ہوتا ہے، لڑکی نہیں ہوتی (۱)۔

چونکہ لڑکا (نہ کہ لڑکی) عاقلہ میں داخل ہے، اس لئے وہ مالکیہ، حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ میں سے ابو علی طبری کی رائے کے مطابق ان لوگوں میں سے ہے جو قسامت اور دیت کا بوجھ برداشت کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل اس سے متعلقہ ابواب میں مذکور ہے (۲)۔

اور جمہور کے نزدیک لڑکے کو اپنی ماں کا نکاح کرانے کا اختیار ہے، اس کی تفصیل باب ولایت میں مذکور ہے۔

البتہ والدین کے نفقہ کی ذمہ داری میں لڑکے کو لڑکی پر اولیت حاصل ہے، اس بارے میں اختلاف ہے (۳)۔

بعض فقہاء عقیقہ میں لڑکے کے لئے دو بکری کو خاص کرتے ہیں جب کہ لڑکی کی جانب سے ایک بکری کو کافی قرار دیتے ہیں (۴)، یہ نسبی بیٹے کے احکام ہوئے۔

جہاں تک رضاعی بیٹے کا تعلق ہے تو اس سے جو اہم احکام متعلق ہیں وہ حسب ذیل ہیں: نکاح کا حرام ہونا، خلوت کا جائز ہونا، جو لوگ مس مرأۃ (عورت کو چھونے) سے وضو کے ٹوٹ جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کے چھونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا (۵)، اور اس کے علاوہ وہ احکام ہیں جو حقیقی بیٹے کے ساتھ خاص ہیں۔

---

(۱) السراجیہ رص ۷۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، المہذب ۲/ ۲۲، المغنی ۷/ ۲۵۰۔

(۲) البدائع ۱۰/ ۴۶۶۵، ۴۶۶۷، ۴۷۵۶ طبع الامام القاہرہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۸، ۲۵۲، ۲۶۹، المہذب ۲/ ۲۱۳ - ۲۱۴، المغنی ۹/ ۵۰۴، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۳، ۱۰/ ۲۴۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۶۸۔

(۴) المغنی ۱۱/ ۱۲۰، منح الجلیل ۱/ ۶۲۰ طبع طرابلس لیبیا۔

(۵) المحرر فی الفقہ ۲/ ۱۱۱ طبع السنۃ المحمدیہ، المہذب ۲/ ۱۵۶۔

ولد الزنا کا نسب صرف ماں سے ثابت ہوگا، کیونکہ اسے زانی کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا۔ بعض ائمہ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف اور دوسری تفصیلات کے لئے احکام نکاح کی طرف مراجعت کی جائے (۱)، مثلاً زانی کی بیٹی اس لڑکے پر حرام ہوگی جو اس کے زنا کے نطفہ سے پیدا ہوا ہو۔

بحث کے مقامات:

۳- لڑکے کے متعدد احکام ہیں جو فقہ کی کتابوں میں اپنے اپنے مقام پر تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، ان ہی میں سے وراثت، نکاح، رضاعت، نفقہ، حضانت (پرورش)، نسب، زنا، جنایات (جرائم) اور عقیقہ وغیرہ ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۱۱، ۳۱، المغنی ۷/ ۱۲۱، ۹/ ۱۹۹ - ۲۰۳، المحرر ۲/ ۱۰۱۔

ابن الابن

تعریف:

۱ - ابن الابن اس لڑکے کو کہتے ہیں جو نسبی اور رضاعی بیٹے کی براہ راست اولاد ہے، اور جب **مطلق** بولا جائے تو اس سے نسبی پوتا مراد ہوتا ہے، اور اسے "حفید" کہا جاتا ہے، اور پوتے کو مجازاً بیٹا بھی کہا جاتا ہے (۱) جیسا کہ پوتے کے بیٹے کو بھی مجازاً ابن کہا جاتا ہے اگر چہ وہ نیچے تک جائے (یعنی پوتے کے پوتے، پرپوتے وغیرہ کو بھی بیٹا کہا جاتا ہے)۔

فقہاء بھی یہی لغوی معنی مراد لیتے ہیں (۲) بشرطیکہ نسب شرعی طریقہ پر ثابت ہوجائے۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - **ولدالابن:** یہ ابن الابن کے مقابلہ میں عام ہے، کیونکہ بیٹے کی بیٹی (پوتی) کو بھی شامل ہوتا ہے۔

سبط:

سبط کا استعمال اکثر بیٹی کی اولاد کے لئے ہوتا ہے (یعنی نواسہ،

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن (بنو)۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۳۰ - ۲۳۴ طبع اول، وعمیرۃ ۳/ ۱۳۹ طبع الحلبی ۱۳۵۴ھ، السراجیہ رص ۱۵۴ طبع فرج اللہ ذکی الکردی۔

نواسی کے لئے) اسی بناپر حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو "سبطا رسول الله" (رسول اللہ کے دونوں نواسے) کہا گیا ہے، اور کبھی لڑکے کی اولاد کو بھی سبط کہا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پوتا عصبات میں سے ہے، اور اس سے اوپر کا بیٹا اسے مجوب کردیتا ہے اور وہ خود اپنے سے نیچے والے پوتوں کو مجوب کردیتا ہے (۱)، اور اپنے برابر درجہ کی بہنوں اور اپنی چچازاد بہنوں کو عصبہ بنادیتا ہے، اسی طرح وہ اپنے اوپر کی پھوپھیوں کو بھی عصبہ بنادیتا ہے اگر ان کے لئے بیٹیوں کے حصہ میں سے کچھ نہ ہو۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پوتا نکاح میں اپنی دادی کا ولی ہوگا یا نہیں؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اسے ولایت نکاح حاصل ہے (۲)، اور شافعیہ نے اس سلسلہ میں اختلاف کیا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۴ - فقہاء ابن الابن (پوتے) کے احکام کو ہر فقہی مسئلہ سے متعلق اس کے مقام پر تفصیل سے ذکر کرتے ہیں، پس اس کی وراثت کے

(۱) السراجیہ رص ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الکردی، المہذب ۲/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی ۱۳۷۹ھ، الدسوقی ۴/ ۴۵۹ - ۴۶۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ المغنی ۷/ ۱۷ طبع اول۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۳۵۰ طبع الامام مصر، الخرشی ۳/ ۱۸۱ طبع اول المطبعۃ العامرہ، المغنی ۷/ ۳۴۴ طبع اول۔
(۳) الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۵۰ طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۰۵ھ، القواعد لابن رجب رص ۳۲۷۔

مسئلہ کا ذکر فرائض کے باب میں عصبات کی میراث (۱) اور حجب پر گفتگو کرتے ہوئے، دادی کے نکاح میں اس کی ولایت کا تذکرہ کتاب النکاح میں باب الاولیاء کی بحث کے ذیل میں (۲)، اور اس کے علاوہ اس سے متعلق دوسرے مسائل کو اس کے مشہور ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱،۲) سابقہ فقہی مراجع۔

ابن الأخ

تعریف:

۱ - لغت اور اصطلاح میں ابن الأخ کا اطلاق بھائی کے بیٹے پر ہوتا ہے، بھائی خواہ حقیقی ہو، یا علاتی (باپ شریک) یا اخیافی (ماں شریک) یا رضاعی (۱) (دودھ شریک)، اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے نسبی بھائی کا لڑکا مراد ہوتا ہے۔

لفظ ابن الأخ کا اطلاق مجازاً بھائی کے پوتے درپوتے پر بھی ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲ - اگر بھائی نہ ہو تو ابن الأخ میراث میں بھائی کی جگہ لیتا ہے، مگر پانچ جگہوں میں ابن الأخ اپنے باپ کی جگہ نہیں لیتا ہے:

ایک تو یہ کہ ابن الأخ اپنی بہن کو عصبہ نہیں بناتا (۲) (جب کہ اس کا باپ اپنی بہن کو عصبہ بنا دیتا ہے)۔

دوسرے یہ کہ دادا تمام قسم کے بھتیجوں کو (خواہ حقیقی ہوں یا علاتی یا

(۱) لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی (ا خ و)، شرح الروض ۳/ ۱۸ ۴ طبع المیمنیہ۔

(۲) شرح السراجیہ/ ۱۵۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳ طبع مصطفی الحلبی، الدسوقی ۴/ ۶۰ ۴ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹ طبع مصطفی الحلبی، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۷ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۴/ ۹ طبع صادر، العذب الفائض ۱/ ۷۶-۹۱ طبع مصطفی الحلبی۔

اخیافی) مجوب کر دیتا ہے، کیونکہ وہ بھائی کی طرح ہے، اور بھائی کے ساتھ بھتیجا وارث نہیں ہوتا، اور دادا حقیقی بھائی یا علاتی بھائی کو اکثر فقہاء کے نزدیک مجوب نہیں کرتا ہے(۱)۔

تیسرے یہ کہ اگر بھتیجے ایک سے زائد ہوں تو ماں کے حصے کو ثلث (تہائی) سے سدس (چھٹے حصے) میں نہیں بدلتے، بخلاف بھائیوں کے کہ اگر بھائی ایک سے زائد ہوں تو ماں کا حصہ تہائی سے گھٹ کر چھٹا ہوجاتا ہے(۲)۔

چوتھے یہ کہ اخیافی بھائی کا بیٹا اصحاب فرائض میں داخل ہونے کی حیثیت سے وارث نہیں ہوتا، جب کہ اخیافی بھائی صاحب فرض ہونے کی حیثیت سے وارث ہوتا ہے(۳)۔

پانچویں یہ کہ مسئلہ مشترکہ میں اگر بھتیجوں کو بھائیوں کی جگہ فرض کیا جائے تو وہ وارث نہیں ہوں گے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی یا علاتی بھتیجا میراث میں چچا پر مقدم ہوگا(۴)، اسی طرح اگر "اقرب الأقارب (تمام رشتہ داروں میں سب سے زیادہ قریب) کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ چچا پر مقدم ہوگا(۵)، اور نکاح کی ولایت میں(۶) اور حضانت (حق پرورش) میں(۱) بھی وہ چچا پر مقدم ہوگا۔

تمام فقہاء دادا کو حضانت میں بھتیجے پر مقدم کرتے ہیں، اسی طرح مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء اقرب الأقارب کے لئے وصیت کرنے کی صورت میں اور نکاح میں دادا کو بھتیجے پر مقدم کرتے ہیں(۲)۔

مالکیہ حقیقی یا علاتی بھتیجے کو اقرب الأقارب کے لئے کی گئی وصیت یا ذوی الأرحام میں سے قریب ترین کے لئے کی گئی وصیت میں(۳)، اور نکاح کی ولایت میں(۴) دادا پر مقدم کرتے ہیں۔

رضاعی بھتیجے کے لئے کچھ خصوصی احکام نہیں ہیں الا یہ کہ اس کی رضاعی پھوپھی اس پر حرام ہوجائے گی۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء بھتیجے کے سلسلے میں کتاب الزکاۃ (مصارف زکاۃ یا صدقات کے اقسام) کے تحت اقارب اور رشتہ داروں کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے گفتگو کرتے ہیں، نیز ارحام یا اقارب کے لئے وقف اور وصیت کے ذیل میں، ہبہ میں (یعنی مال موہوب کو واپس لینے یا ہبہ سے رجوع کرنے میں)، عصبہ، اصحاب فرائض اور ذوی الارحام کی میراث کے

---

(۱) السراجیہ رص ۱۳۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۴، شرح الروض ۳/ ۹، العذب الفائض ۱/ ۷۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۴۴ طبع فرج اللہ ذکی الکردی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۴، شرح الروض ۳/ ۹، العذب الفائض ۱/ ۵۶ - ۷۶، الحرر ۱/ ۳۹۴ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) شرح السراجیہ رص ۴۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۴، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۸، العذب الفائض ۱/ ۷۶۔

(۴) الاختیار ۵/ ۹۳ طبع مصطفی الحلبی، بلغۃ السالک ۲/ ۴۷۹ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۱۴، العذب الفائض ۱/ ۷۷۔

(۵) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الجمل علی المنہج ۴/ ۶۱، المغنی مع الشرح ۶/ ۵۵۱ طبع اول۔

(۶) البہجہ شرح التحفہ علی الارجوزہ ۱/ ۲۰۳، الجمل علی المنہج ۴/ ۱۴۴، البجیرمی علی

= الخطیب ۳/ ۳۴۰ طبع مصطفی الحلبی، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۱ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸ طبع اول، البہجہ شرح التحفہ علی الارجوزۃ ۱/ ۴۰۶ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۹۰، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۹۱، المغنی مع الشرح ۹/ ۳۱۰ طبع اول۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۴۹، البحر الرائق ۸/ ۵۰۸ طبع العلمیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۴۰۶، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۸، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۹۱ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۳/ ۹، العذب الفائض ۱/ ۷۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۱۰، الانصاف ۸/ ۶۹ طبع انصار السنۃ۔

(۳) شرح منح الجلیل ۴/ ۶۵۹ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۴) البہجہ شرح التحفہ علی الارجوزۃ ۱/ ۲۵۳۔

ذیل میں، نکاح میں اولیاء کی ترتیب اور محرمات کے ذیل میں، کتاب الرضاع، (یعنی دودھ پینے والے پر جو رشتے حرام ہیں) اس کے ذیل میں، حضانت (حق پرورش) کے ذیل میں، قضاء میں، شہادت (رشتہ داروں کی شہادت) میں ان کے لئے جو حکم ہے اور ان کے خلاف جو حکم ہے اس کے ذیل میں، اور کتاب العتق (ان رشتہ داروں کے تذکرہ کے ذیل میں جو کسی انسان کی ملک میں آکر آزاد ہوتے ہیں) کے ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

ابن الأخت

تعریف:

۱- بھانجا یا تو نسبی ہوگا یا رضاعی۔

نسبی بھانجا نسبی بہن کا حقیقی لڑکا ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں: نسبی بہن کا بیٹا، علاتی بہن کا بیٹا، اخیافی بہن کا بیٹا۔

رضاعی بھانجا وہ لڑکا ہے جسے نسبی بہن نے دودھ پلایا ہو، یا وہ رضاعی بہن کا نسبی بیٹا ہے، یہ بات پیش نظر رہے کہ عربی میں ''ولد'' کا لفظ لڑکے و لڑکی دونوں کو شامل ہوتا ہے، اور لفظ ابن صرف اولاد نرینہ کو شامل ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

بھانجا محارم میں سے ہے، (یعنی وہ مرد جن سے نکاح حرام ہے مثلاً باپ بیٹا بھائی وغیرہ):

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھانجا ذی رحم محرم میں سے ہے، اس لئے اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو دوسرے محارم پر جاری ہوتے ہیں، یعنی نکاح کی حرمت، اور خواتین کے پاس آنے جانے کی اباحت، اور مباح حدود میں ان کی طرف دیکھنے کا جواز، اور چوری کے معاملہ میں ہاتھ کا کاٹا جانا۔ اس کی تفصیل فقہی کتابوں میں محارم کی اصطلاح، اور ابواب الحظر والاباحۃ اور نکاح کے ذیل میں مذکور ہے (۱)۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع العثمانیہ، بدائع الصنائع

بھانجاذوی الأرحام میں سے ہے:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھانجا ذوی الأرحام میں سے ہے (اور یہ وہ لوگ ہیں جو قرابت میں کسی شخص کی طرف کسی خاتون کے واسطہ سے منسوب ہوتے ہیں)، اوران لوگوں کے لئے وراثت، نفقہ، نماز جنازہ میں امامت کا حق دار ہونے، ولایت اور صلہ رحمی کے سلسلے میں خصوصی احکام ہیں جنہیں فقہاء نے فقہی کتابوں کے مذکورہ ابواب میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اور بھانجے کی پرورش کے سلسلے میں خالہ کو باپ پر مقدم کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل فقہی کتابوں میں حضانت کی بحث میں آتی ہے۔

ابن البنت

تعریف:

۱- نواسایا تونسبی ہوگایارضاعی،نسبی نواسانسبی بیٹی کانسبی لڑکا ہے۔

رضاعی نواسا وہ ہے جس میں بجائے نسب کے رشتۂ رضاعت کا واسطہ ہو۔

اور وہ یا تونسبی بیٹی کارضاعی بیٹا ہوگا، یارضاعی بیٹی کانسبی بیٹا ہوگا، یارضاعی بیٹی کارضاعی بیٹا ہوگا۔

اور مطلق ہونے کی صورت میں نسبی نواسامراد ہوگا۔

۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ ”میری اولاد“ تو اس کے تحت نواسا داخل نہیں ہوگا، مثلاً کوئی واقف کہے کہ میں نے یہ گھر اپنی اولاد کے لئے وقف کردیا (تو اس میں نواسا داخل نہیں ہوگا)۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ نواسادرج ذیل الفاظ: ”میری اولاد کی اولاد، میری نسل، میری پیڑھی اور میری ذریت“ میں داخل ہے یانہیں (۱)۔ فقہاء نے کتاب الوقف میں ”موقوف علیہ“ پر گفتگو کرتے ہوئے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

= ۳/ ۴۰۷، ۱۳ طبع مطبعۃ الامام، حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۲۳۹ طبع دار المعرفۃ، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۱ طبع الحلبی، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۴ طبع الحلبی، الخرشی ۲/ ۲۰، المغنی ۲/ ۲۸۰، ۶/ ۴۵۶ و ۷/ ۶۲۳ طبع المنار، شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع البابی الحلبی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۲۲ - ۴۲۷ - ۴۳۳ - ۴۳۹، القلیوبی ۳/ ۱۰۴ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۵۴ - ۵۶۰ طبع سوم مواہب الجلیل ۶/ ۲۹، طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نواسا محارم میں سے ہے، اور اس پر وہ تمام احکام نافذ ہوں گے جو بقیہ محارم پر نافذ ہوتے ہیں، چنانچہ نانی سے اس کا نکاح حرام ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے کتاب النکاح میں محرمات کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے، اور نانی کے ساتھ اس کا اختلاط، اور سفر میں اس کے ساتھ اس کی رفاقت جائز ہوگی، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الحج اور کتاب الحظر والاباحۃ میں اس کی تصریح کی ہے، اور سر، بازو، اور نواسے کے لحاظ سے نانی کے جسم کا جو حصہ عورت میں داخل نہیں ہے تو اسے کے لئے اس کی طرف دیکھنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے ''باب العورۃ'' میں اس کی تصریح کی ہے، اور ان احکام میں نسبی نواسے کے ساتھ رضاعی نواسا بھی شریک ہے۔

۴- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نواسا ذوی الأرحام میں سے ہے، اور ذوی الأرحام وہ لوگ ہیں جن کی کسی شخص سے رشتہ داری میں درمیان میں کسی خاتون کا واسطہ ہو (مثلاً بیٹی کی اولاد)، ذوی الأرحام کے لئے، اور نواسا بھی انہیں میں سے ہے، میراث، دوسرے احکام جو نواسا اور نانا یا نانی کے درمیان دائر ہیں مثلاً ولایت، حضانت، نفقہ، ہبہ کو واپس لینے، اور جنایت کے سلسلے میں کچھ خاص احکام ہیں۔ تفصیل اس کی اصطلاح ''ارحام'' کے ذیل میں دیکھی جائے، اور فقہاء ان احکام کی تفصیل ان مقامات پر کرتے ہیں جن کا ذکر سابق میں گذر چکا (۱)۔

ابن الخال

تعریف:

۱- ماموں زاد بھائی ماں کے بھائی کا بیٹا ہے، اور وہ یا تو نسبی ماموں کا بیٹا ہوگا یا رضاعی ماموں کا۔

پس اول ماں کے نسبی بھائی کا صلبی نسبی لڑکا ہے، اور مطلق بولا جائے تو وہی مراد ہوتا ہے۔

اور ثانی الذکر ماں کے رضاعی بھائی کا بیٹا ہے، یہ بات واضح رہے کہ عربی میں لفظ ''ولد'' کا اطلاق لڑکا ہو یا لڑکی، دونوں پر ہوتا ہے لیکن لفظ ''ابن'' کا اطلاق صرف لڑکے پر ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماموں زاد بھائی ذی رحم غیر محرم ہے، اور اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو غیر محارم پر جاری ہوتے ہیں یعنی پھوپھی زاد بہن کا ماموں زاد بھائی سے نکاح کا جائز ہونا، ان دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ تخلیہ کا ممنوع ہونا، اور اس پر نفقہ کا واجب نہ ہونا مگر اس صورت میں جب کہ وہ وارث ہو، وغیرہ، اور ان میں سے اکثر احکام میں رضاعی ماموں کا بیٹا نسبی ماموں کے بیٹے کے ساتھ شامل ہے۔

اس سلسلے میں تفصیلی بات ''محارم'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی، فقہاء ان احکام کو نکاح وغیرہ کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ ۱۳۰۴ھ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۳۹ طبع دار المعرفہ ۱۳۹۸ھ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۶/ ۴۵۶، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۰ طبع الشرفیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰ طبع التجاریہ، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۱ طبع البابی الحلبی، بدائع الصنائع ۴/ ۱۳۷۰ طبع مطبعۃ الامام۔

۳- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ماموں زاد بھائی ذوی الأرحام میں سے ہے، اور یہ وہ لوگ ہیں جو رشتہ میں کسی شخص کی طرف کسی خاتون کے واسطہ سے منسوب ہوتے ہوں۔ میراث میں ان لوگوں کے کچھ مخصوص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب المواریث میں ذکر کیا ہے، اسی طرح رشتہ دار میت کی نماز جنازہ کی امامت اور صلہ رحمی کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا ہے، اسی طرح ولایت میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب النکاح میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانے پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اور آپ کو یہ تمام احکام ''ارحام'' کی اصطلاح کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ مل جائیں گے(۱)۔

ابن الخالۃ

تعریف:

۱- خالہ زاد بھائی یا تو نسبی ہوگا یا رضاعی۔

نسبی خالہ زاد بھائی ماں کی نسبی بہن کا نسبی بیٹا ہے اور رضاعی خالہ زاد بھائی رضاعی خالہ کا بیٹا ہے۔

یہ بات واضح رہے کہ لفظ ولد کا اطلاق لڑکا ہو یا لڑکی دونوں پر ہوتا ہے لیکن لفظ ابن کا اطلاق صرف لڑکے پر ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خالہ زاد بھائی غیر محرم ذوی الأرحام میں سے ہے، لہذا اس پر بھی وہ سارے احکام جاری ہوں گے جو غیر محارم ذوی الارحام پر جاری ہوتے ہیں، یعنی صلہ رحمی کا واجب ہونا، باہم نکاح کا جائز ہونا، ان کے ساتھ خلوت کا ممنوع ہونا، اور اس کے وارث نہ ہونے کی صورت میں اس پر نفقہ کا واجب نہ ہونا وغیرہ۔

اور اکثر احکام میں رضاعی خالہ زاد بھائی نسبی خالہ زاد بھائی کے ساتھ شریک ہے۔

اس موضوع پر تفصیلی گفتگو ''ارحام'' کی بحث میں ہوگی، فقہاء نے نکاح اور نفقہ کے ابواب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

۳- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خالہ زاد بھائی ذوی الأرحام میں سے ہے، اور ذوی الأرحام وہ لوگ ہیں جن کی قرابت کسی شخص

---

(۱) دیکھئے: حاشیۃ البجیرمی ۲۳۹/۲ طبع دار المعرفۃ، مغنی المحتاج ۱۵۱/۳ طبع الحلبی، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع العثمانیہ، البدائع ۳۰۷/۳- ۱۳۸۷ھ مطبعۃ الإمام، کفایۃ الطالب ۴۴/۲ طبع الحلبی، الخرشی ۲۰۰/۲، المغنی ۲۸۰/۲ و ۴۵۶/۶ و ۶۲۳/۷ طبع سوم المنار، شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع البابی الحلبی۔

کے ساتھ کسی خاتون کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور میراث میں ان لوگوں کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے ''کتاب المواریث'' میں ذکر کیا ہے، اور رشتہ دارمیت کی نماز جنازہ کی امامت کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا ہے، اور ''ولایت'' کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب النکاح میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانے پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ ''ارحام'' کی اصطلاح کے ذیل میں اس کی پوری تفصیل ملے گی (۱)۔

(۱) دیکھئے: شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع البابی الحلبی، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ، بدائع الصنائع ۴ر ۱۳۷۰ - ۱۳۸۷ طبع الامام، حاشیۃ البجیری ۲ر ۲۳۹ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳ر ۱۵۱ طبع البابی الحلبی، المغنی ۲ر ۲۸۰، ۶ر ۵۶، ۷ر ۶۲۳ طبع سوم المنار، کفایۃ الطالب الربانی ۲ر ۴۴ طبع الحلبی، الخرشی ۲ر ۳۰۔

ابن السبیل

تعریف:

۱- سبیل کے معنی راستے کے ہیں اور ابن السبیل وہ مسافر ہے جو سفر میں وسائل سے محروم ہوگیا ہو (۱)۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں جو وسیع ترین قول ہے وہ یہ ہے کہ ابن السبیل وہ شخص ہے جو اپنے مالی وسائل سے محروم ہوگیا ہو خواہ وہ اپنے وطن سے باہر ہو، یا اپنے وطن میں ہو، یا وطن سے گذر رہا ہو۔

بعض لوگوں نے اس کی تعریف میں کچھ ایسے قیود کا اضافہ کیا ہے جن کا تعلق ان شرائط سے ہے جو مسافر کو مصرف زکاۃ قرار دیئے جانے کے سلسلے میں لگائی جاتی ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسافر اگر اپنے شہر لوٹنا چاہے اور اس کے پاس اتنے پیسے نہ ہوں کہ وہ گھر پہنچ سکے تو اسے زکاۃ، غنیمت اور فئے میں سے اس کی ضرورت کے مطابق مال دیا جائے گا، لیکن ضرورت سے زیادہ لینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اگر اسے آسانی سے قرض مل جائے تو قرض لے لے، اور مالکیہ نے قرض لینے کو واجب قرار دیا ہے اگر وہ شخص اپنے وطن میں فقیر نہیں ہے (بلکہ غنی ہے)، اور

(۱) لسان العرب، تاج العروس (سبل)۔

اس مسئلہ میں حنابلہ نے اور شافعیہ نے اپنے قول معتمد کے مطابق اس سے اختلاف کیا ہے، یہ حضرات قرض لینے کو نہ واجب قرار دیتے ہیں نہ اولی(۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل مصارف زکاۃ، فئے اور مال غنیمت کی تقسیم کے ذیل میں کرتے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۴۶ طبع المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۲/۶۱-۶۲ طبع بولاق، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۸ طبع المکتبۃ التجاریہ المجموع ۲/۲۰۵ طبع المیریہ البجیری ۲/۳۱۷ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/۹۳-۱۰۱ طبع مصطفی الحلبی، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۱۳۹، ۱۴۰ طبع مصطفی الحلبی، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ص ۱۲۱ طبع مصطفی الحلبی، تفسیر القرطبی ۸/۱۰-۱۱ طبع دارالکتب، تحفۃ المحتاج ۷/۱۶۰ طبع دار صادر۔

ابن العم

تعریف:

۱- ابن العم (چچازاد بھائی) لغت میں نسبی یا رضاعی باپ کے بھائی کی اولاد میں سے لڑکے کو کہتے ہیں (۱)، اور مطلقاً استعمال میں نسبی چچا کا بیٹا مراد ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک بھی اس کے یہی معنی ہیں، اور وہ یا تو حقیقی چچا کا بیٹا ہوگا، یا علاتی چچا کا، یا اخیافی چچا کا۔

اجمالی حکم:

۲- چچازاد بھائی خواہ حقیقی ہو یا علاتی، وہ عصبہ بنفسہ ہے، اگر وہ تنہا ہو اور اس سے زیادہ قریب دوسرا عصبہ نہ ہو تو وہ پورے مال کا وارث ہوگا، اور اصحاب فرائض موجود ہوں تو ان کا مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی مال کا وارث ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اخیافی چچا کا بیٹا ذوی الأرحام میں داخل ہے، اور وہ بھی ذوی الأرحام ہونے کی حیثیت سے ہی عام طور پر وارث ہوتا ہے، اس اختلاف کے مطابق جو ذوی الأرحام کی وراثت اور کیفیت کے سلسلے میں فقہائے متقدمین ومتاخرین کے درمیان پایا جاتا ہے (۲)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، الکلیات لأبی البقاء ۳/۲۸۳ طبع وزارۃ الثقافہ دمشق (ہنو)۔

(۲) السراجیہ/ص ۱۵۳ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/۴۶۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۷/۱۹-۲۱ طبع المنار۔

اور وہ چچازاد بھائی جو عصبہ ہے (حقیقی اور باپ شریک چچازاد بھائی) اسے اپنے چچا کی اولاد کی شادی کرانے کا حق ولایت حاصل ہے جب کہ اس سے زیادہ قریبی کوئی اور ولی نہ ہو(۱)، اور وارث ہونے کی صورت میں اسے چچا کی اولاد کے قصاص وصول کرنے کا حق بھی حاصل ہے اور یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے (۲)۔

اور جو حضرات ذوی الأرحام کی توریث کے قائل ہیں اور اس بنیاد پر اخیافی چچازاد بھائی کو وارث قرار دیتے ہیں وہ اس کے لئے حق ولایت نکاح وارث ہونے کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں، لیکن واضح رہے کہ کسی بھی چچازاد بھائی کو ولایت مال میں کوئی حق حاصل نہیں ہے (۳)۔

اور وہ چچازاد بھائی جو عصبہ ہے بالاتفاق اپنے چچازاد بھائی کی حضانت (پرورش) کا حق دار ہوگا جب کہ رشتہ دار عورتوں میں سے کوئی حق حضانت کی مستحق نہ ہو اور نہ مردوں میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس سے زیادہ استحقاق رکھتا ہو۔

اور چچازاد بہن کے لئے چچازاد بھائی غیر محرم ہے، لہذا اگر وہ حد شہوت کو پہنچ چکی ہو تو وہ چچازاد بھائی کے سپرد نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ رضاعت یا کسی اور وجہ سے اس پر حرام ہوگئی ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اخیافی چچازاد بھائی کا خاص کر عصبہ چچازاد بھائی جیسا حکم ہے، لہذا وہ اس کے لئے یہ حق (حق حضانت) ثابت کرتے ہیں بلکہ اسے علاتی چچازاد بھائی پر مقدم کرتے ہیں (۱)۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ الدسوقی ۲/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۳۴۹، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

(۲) البدائع ۱۰/ ۴۶۳۹ طبع الإمام القاہرہ، الدسوقی ۴/ ۲۵۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۳، المغنی ۹/ ۴۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۱۰۔ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ الدسوقی ۳/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۲۶ طبع دوم المنار۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۴۸ طبع الامیریہ الدسوقی ۲/ ۵۲۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۶، البحر ۴/ ۱۹ المطبعۃ السنیۃ المحمدیہ۔

بحث کے مقامات:

۳- چچازاد بھائی کے متعدد احکام ہیں جنہیں فقہاء ان مسائل کے احکام کے ساتھ ان کے مقامات میں تفصیل سے ذکر کرتے ہیں، وہ مقامات ہیں: نکاح، حضانت، نفقہ، زکوۃ، وراثت، حجر (کسی شخص کے قولی تصرفات کو غلامی یا نقصان عقل یا سوء تصرف کی بنا پر نافذ ہونے سے روکنا) اور قصاص وغیرہ۔

ابن العمۃ

تعریف:

۱ - پھوپھی زاد بھائی یا تو نسبی ہوگا یا رضاعی۔

نسبی پھوپھی زاد بھائی نسبی پھوپھی کا نسبی لڑکا ہے، خواہ یہ پھوپھی باپ کی سگی بہن ہو یا علاتی یا اخیافی۔

اور رضاعی پھوپھی زاد بھائی رضاعی باپ کی بہن کا بیٹا ہے۔

اور جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد نسبی پھوپھی زاد بھائی ہوگا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پھوپھی زاد بھائی غیر محرم ذوی الأرحام میں سے ہے، اور اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو غیر محرم ذوی الأرحام پر جاری ہوتے ہیں، یعنی صلہ رحمی، اس کے ماموں کی بیٹی سے اس کے نکاح کا جواز اور وارث نہ ہونے کی صورت میں اس پر اس کے نفقہ کا واجب نہ ہونا (اختلاف وتفصیل کے مطابق)، اور میراث اور نماز جنازہ کی امامت اور ولایت کے باب میں، اور ان سب کی تفصیل "ارحام" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔ فقہاء نے اسے میراث، نماز جنازہ، نکاح اور نفقہ کے ابواب میں ذکر کیا ہے (۱)۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۶۳ھ، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ، بدائع الصنائع ۴؍ ۱۳۷۰۔

ابن اللبون

تعریف:

۱ - ابن لبون اونٹنی کے اس نر بچہ کو کہا جاتا ہے جس نے دو سال مکمل کر کے تیسرے سال میں قدم رکھا ہو، اس کا نام ابن لبون اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کی ماں اس مدت میں دوسرا بچہ جن چکی ہوتی ہے اور وہ دودھ والی ہوجاتی ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - فقہاء نے اس پر کلام کیا ہے کہ زکاۃ اور دیت میں دوسالہ بچہ کافی ہوگا یا نہیں؟

زکاۃ میں ابن اللبون کا استعمال:

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بنت مخاض (ایک سالہ بچہ) کے نہ ہونے کی صورت میں ابن لبون اس کی جگہ لے گا، کیونکہ اونٹ کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ مادہ لیا جائے، اور بعض

= ۱۳۸۷ طبع مطبعۃ الإمام، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲؍ ۲۳۹ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳؍ ۱۵۱ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۲؍ ۲۸۰، ۶؍ ۵۶، ۴؍ ۶۲۳ طبع سوم المنار، کفایۃ الطالب ۲؍ ۴۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، الخرشی ۲؍ ۳۰، المطبعۃ الشرفیہ۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (لبن)۔

مذاہب میں زیادہ عمر کا نر کم عمر کی واجب مادہ کا قائم مقام ہوسکتا ہے، حنفیہ کا قول یہ ہے کہ نر جانور اس مادہ جانور کے قائم مقام نہیں ہوسکتا جو واجب ہے بلکہ مادہ نہیں ملنے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرائی جائے (۱)۔

دیت میں ابن اللبون کی ادائیگی:

چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن لبون دیت مغلظہ کے اقسام میں داخل نہیں ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ نے تو دیت مخففہ میں بھی اس کے لینے کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے دیت مخففہ میں دیا جاسکتا ہے اور وہ اس کے اقسام میں داخل ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۲/ ۲۵۸ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۶ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، التحفہ بحاشیہ الشروانی ۸/ ۴۵۲ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۴۹۵ -۴۹۶، القلیوبی ۴/ ۱۳۰ طبع مصطفی الحلبی۔

ابن المخاض

تعریف:

۱- ابن مخاض: اونٹنی کا وہ نر بچہ ہے جو ایک سال پورا کرکے دوسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ اس کا نام ابن مخاض اس لئے رکھا گیا کہ اس کی ماں حاملہ ہونے کے لائق ہوگئی ہے اگرچہ وہ حاملہ نہ ہو (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل یہ ہے کہ زکاۃ میں ابن مخاض کافی نہیں ہے (یعنی اس کے دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی) (۲) لیکن حنفیہ نے بنت مخاض کی قیمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے زکاۃ میں اس کا لینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک زکاۃ کی تمام ہی قسموں میں قیمت کافی ہوتی ہے۔

جہاں تک دیت کا تعلق ہے تو حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق ابن مخاض کو دیت مخففہ کے اصناف میں داخل کرنا جائز ہے لیکن مالکیہ اور راجح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک یہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (مخض)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۲/ ۲۵۸ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۶ طبع اول۔

جائز نہیں ہے (۱)۔

تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن مخاض دیت مغلظہ کے اصناف میں داخل نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، التحفہ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۴۵۲ طبع صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۴۹۵-۴۹۶، القلیوبی ۴/ ۱۳۰ طبع مصطفی الحلبی۔

اُبنۃ

تعریف:

۱- لغت میں اُبنۃ کے معنی "گرہ" کے ہیں اور لغت اور عرف میں اس کے متعدد معانی میں سے ایک معنی یہ ہے کہ وہ ایک قسم کی بیماری ہے جو دبر کے اندرونی حصہ میں پیدا ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر اس بیماری والے کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ حرام کام کیا جائے جو لوط علیہ السلام کی قوم کا عمل ہے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک بھی اس کا استعمال اسی مفہوم میں ہوتا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جس شخص کو یہ بیماری لاحق ہوگئی ہو اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے نفس کے خلاف مجاہدہ کرے، اور اسباب ومحرکات سے پرہیز کرے۔ اگر وہ اس فعل حرام کا مرتکب ہوگا تو اس پر لواطت کے احکام جاری ہوں گے اور جو شخص کسی پر اس کا الزام (اتہام) لگائے گا تو اس پر قذف کے احکام حد یا تعزیر کی صورت میں جاری ہوں گے (۳)۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، لسان العرب (اُبن)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۶۷ طبع اول، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۵ طبع المکتب الاسلامی، بلغۃ السالک ۲/ ۴۲۶ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۵۱۲ طبع اول، الحطاب ۲/ ۹۴ طبع اول، القلیوبی ۴/ ۲۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۹ طبع الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶ طبع الحلبی۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۹ طبع الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶،

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نماز جماعت کے باب میں اقتدا کے ذیل میں اُبنۃ کے سلسلے میں بحث کرتے ہیں (۱) (کہ ایسے شخص کی اقتداء باطل ہے)، اور خیار عیب کے ذیل میں (۲) اور قذف میں (۳) اور لواطت کے ذیل میں جس کا ذکر کتاب الحدود میں آیا ہے۔

= منتہی الارادات ۲/ ۴۷۴ دار العروبۃ، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۵، الخرشی ۸/ ۸۹ طبع بولاق، بلغۃ السالک ۲/ ۲۶۴، البحر الرائق ۵/ ۴۴ طبع اول۔

(۱) الحطاب ۲/ ۹۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷۶، الدسوقی ۳/ ۱۱۱ طبع عیسی الحلبی، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۳۴۸ طبع المیمنیہ، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۸۵ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۹۔

إبہام

تعریف:

۱- لغت میں ابہام کے دو معانی آئے ہیں:

اول: اس بڑی انگلی کو کہتے ہیں جو ہاتھ اور پیر کے کنارے میں ہے، اور یہ وہ انگلی ہے جو شہادت والی انگلی سے متصل ہوتی ہے (یعنی انگوٹھا) (۱)۔

دوم: دوسرا مفہوم کسی شی کا اس طرح ہونا کہ اس کا راستہ معلوم نہ ہو سکے (۲)۔ اور اس مفہوم کی بنیاد پر کلام مبہم اس کلام کو کہیں گے جس کی وضاحت نہ ہو سکے (۳)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک عام طور پر اس کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے۔ بعض اہل اصول نے اسے ایسا لفظ قرار دیا ہے جو خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ سب کو شامل ہے (۴) جب کہ بعض دوسرے حضرات نے اس لفظ کو متشابہ قرار دیا ہے۔

اس کی تفصیل موسوعہ کے اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

جہاں تک لفظ ''ابہام'' ''جہالت، غرر، اور شبہ'' کے درمیان موازنہ کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل اصطلاح ''جہالت'' کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) لسان العرب، القاموس، مقائیس اللغۃ (بہم)۔

(۲) مقائیس اللغۃ۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) شرح التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲۶ طبع صبیح۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- ابہام کبھی شارع کے کلام میں واقع ہوتا ہے، اور اس وقت کلام یا تو خفی ہوگا یا مشکل یا مجمل یا متشابہ، اور ان سب کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔ ابہام کبھی لوگوں کے کلام میں واقع ہوتا ہے، مثلاً کسی مرد کا یہ کہنا کہ میری بیوی کو طلاق ہے، جبکہ اس کی متعدد بیویاں ہوں اور وہ اس بیوی کی تعیین نہ کرے جسے اس نے طلاق دی ہو۔

۳- اور اگر ابہام (یعنی پوشیدگی) عقود میں پایا جائے، تو عقد عام حالت میں فاسد ہو جائے گا (۱)، لیکن اگر غیر عقود میں پایا جائے تو اسکی وضاحت ضروری ہے، یا تو خود متکلم کے بیان سے ہو یا جن چیزوں میں قرعہ اندازی جائز ہے ان میں قرعہ اندازی کے ذریعہ ہو جیسا کہ بعض فقہاء کا مسلک ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی متعدد بیویوں میں سے کسی ایک غیر متعین کو طلاق دی اور پھر اس کی وفات ہوگئی اور وہ مطلقہ بیوی کی تعیین نہ کر سکا، تو اس بات کو معلوم کرنے کے لئے کہ ان میں سے کون میراث کی مستحق ہے اور کون نہیں قرعہ اندازی کی جائے گی (۲)۔

فقہاء اس کی تفصیل اس کے مناسب ابواب میں محل ابہام کے مطابق کرتے ہیں جیسے نکاح، طلاق، اقرار، بیوع اور وصیت کے ابواب۔

اور ابہام بمعنی انگوٹھا ہو تو قصداً کسی کا انگوٹھا کاٹ دینے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا، اور اگر یہ جنایت خطأً ہو تو دیت کا عشر واجب ہوگا (یعنی دس اونٹ) (۳)۔

اور اس کی تفصیل جنایات اور دیات کے ذیل میں آئے گی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۳۷ طبع مطبعۃ الإمام۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۶۸ - ۲۷۰ طبع اول المنار، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۰۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۳/ ۳۵۵۔

(۳) المغنی ۵/ ۱۴۵، ۱۵۲، ۷/ ۲۵۱، ۲۵۳، ۹/ ۳۵۸۔

اَبَوان

تعریف:

۱- اَبَوان، اَب کا تثنیہ ہے، اس کا استعمال حقیقی معنی میں بھی ہوسکتا ہے، مثلاً آپ زید وعمر سے ان کے باپ کی طرف اشارہ کر کے کہیں: ھذان أبوا کما (یہ دونوں تم دونوں کے باپ ہیں)، اور مجازاً بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے یوسف علیہ السلام سے یعقوب علیہ السلام کی جو بات ہوئی اسے نقل کرتے ہوئے فرمایا: وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ (۱) (اور اپنا انعام تمہارے اوپر اور اولاد یعقوب پر پورا کرے گا جیسا کہ وہ اسے اس کے قبل پورا کر چکا ہے تمہارے دادا، پردادا ابراہیم واسحاق پر) تو ابراہیم واسحاق علیہما السلام یوسف علیہ السلام کے پردادا اور دادا ہیں (نہ کہ اب (باپ)، مجازاً ان دونوں پر اب (باپ) کا اطلاق ہوا ہے)، اور کبھی "اَبَوان" کا اطلاق تغلیباً ماں اور باپ پر ہوتا ہے، اور یہ استعمال سب سے زیادہ عام ہے، اور مطلق ہونے کی صورت میں اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اَبَوین کا لفظ فقہاء کے کلام میں بغیر کسی فرق کے اس طرح استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اہل لغت کے نزدیک اس کا استعمال

---

(۱) سورۂ یوسف/ ۶۔

ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس لفظ کا استعمال وصیت، وقف یا امان، قذف وغیرہ کے باب میں ہوتو مطلق ہونے کی صورت میں اس سے مراد ماں باپ ہوں گے، اور اگر کوئی قولی قرینہ قائم ہوجائے کہ اس سے مجاز مراد لیا گیا ہے، مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے تمہارے ابوین فلاں اور فلاں کے لئے وصیت کی، یعنی اس کے دادا اور چچا کا نام لے تو اس سے یہی مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی قرینۂ حالیہ قائم ہوجائے، مثلاً اس کے ماں باپ نہ ہوں لیکن دادا، دادی ہوں تو اس صورت میں اس سے یہی مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

والدین کے تمام احوال معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: ''أب'' اور ''أم''۔

اتباع

تعریف:

۱- لغت میں اتباع کا معنی کسی کے پیچھے چلنا، اقتداء اور حکم ماننا اور کسی کے کلام پر عمل کرنا ہے، اور اس کا معنی مطالبہ کرنا وغیرہ بھی ہے (۱)، اور اصطلاح میں ایسے قول کی طرف رجوع کرنے کو کہا جاتا ہے جس پر حجت قائم ہوگئی ہو، اسی طرح فقہاء نے بعض ابواب میں ان لغوی معانی پر اس کا اطلاق کیا ہے جن کا تذکرہ ابھی گذرا ہے، اور اس پر انہوں نے کچھ احکام کی بنا رکھی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- تقلید: اس کا معنی غیر کے قول پر بغیر کسی دلیل کے عمل کرنا ہے۔

اور اتباع کا معنی ایسے قول کی طرف رجوع کرنا ہے جس پر دلیل قائم ہوگئی ہو (۳)، اور فعل میں تقلید و اتباع یہ ہے کہ صورت اور صفت دونوں لحاظ سے اس جیسا عمل کیا جائے اور قول میں یہ ہے کہ قول جس کا تقاضہ کررہا ہو اسی کے مطابق عمل کیا جائے (۴)۔

---

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن، الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی رص ۳۷۳ طبع وزارۃ الاوقاف کویت۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳ر ۳۰۰ طبع الامیریہ، حاشیہ ابن عابدین ار ۳۶۸-۵۹۸ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ تحریر النووی علی التنبیہ للشیرازی رص ۳۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) أعلام الموقعین ۲ر ۱۷۸ طبع دوم التجاریہ۔

(۴) ارشاد الفحول رص ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی، الإحکام للآمدی ار ۸۹ طبع صبیح، الحطاب ار ۳۰ دار الکتاب اللبنانی۔

اور اقتداء کا معنی کسی نمونہ پر چلنا ہے، کہا جاتا ہے: "اقتدی بہ" (اس نے فلاں کی اقتداء کی) جب کہ اتباع کے طور پر اسی جیسا کام کرے۔ اور "قدوہ" وہ اصل (جڑ) ہے جس سے شاخیں متفرع ہوں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- اتباع کا شرعی حکم مختلف ہوتا ہے، پس کبھی یہ واجب ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اللہ تعالی کی اطاعت بطور وجوب مطلوب ہو، جیسے شریعت کا اتباع، اور جیسے امور دین میں نبی علیہ السلام کی اتباع۔ اس اتباع کے وجوب پر پوری امت کا اتفاق ہے، اس میں مجتہد اور مقلد سب برابر ہیں (۲)۔

۴- لیکن نبی علیہ السلام کے طبعی افعال کے بارے میں اس بات پر اتفاق ہے کہ ان طبعی افعال میں امت کے لئے نبی علیہ السلام کی پیروی کرنا مباح ہے، البتہ جس کی نبی علیہ السلام نے وضاحت فرمادی ہوتو وضاحت کے مطابق حکم ہوگا۔ اگر وجوب کی صراحت ہے تو اس کی اتباع بھی واجب ہوگی، اور اگر وہ مندوب ہے تو اس کی اتباع بھی مندوب و مستحسن ہوگی لیکن جن افعال کا حکم معلوم نہیں ہے اگر ان میں عبادت کا قصد ظاہر ہو جائے تو اس کا حکم استحباب کا ہوگا، اور اگر عبادت کا قصد ظاہر نہ ہوتو امت کی اتباع کے سلسلے میں اس میں مختلف رائیں ہیں: وجوب، یہ مذہب امام مالک کا ہے، استحباب، یہ مذہب امام شافعی کا ہے اور اباحت، یہی اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۵۶ طبع دار الکتب۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳/ ۳۰۰، فواتح الرحموت ۲/ ۲۱۴-۲۱۵ طبع الامیریہ، أعلام الموقعین ۱/ ۷-۴۸-۴۸، المستصفی ۱/ ۱۲۹-۳۸۶ طبع بولاق، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹، ۱۶/ ۱۶۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۸۰-۱۸۱۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

۵- غیر نبی کی اتباع: یہ طے شدہ اصول ہے کہ مجتہد فیہ ہر وہ حکم شرعی ہے جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو، پس نماز کی فرضیت اور اس جیسے دوسرے وہ فرائض جن کی فرضیت پر اجماع ہے، نیز وہ ضروریات شرع جو ادلہ قطعیہ سے ثابت ہیں اور جن پر امت کا اتفاق ہے، ایسے مسائل میں اجتہاد جائز نہیں (۱)۔

اس بنا پر اگر مکلف عالم ہو اور وہ اجتہاد کے مرتبہ کو پہنچا ہوا ہو، اور وہ کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد اسے کسی حکم تک پہنچائے تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اس صورت میں اس عالم مجتہد کے لئے اپنے اجتہاد کے نتیجہ کے خلاف کسی دوسرے کی اتباع کرنا ممنوع ہوگا اور اگر اس عالم مجتہد نے اس مسئلہ میں اجتہاد نہیں کیا تو ایسی صورت میں دیگر مجتہدین کی اتباع کے جواز میں اختلاف ہے۔ بہر حال عامی آدمی اور وہ لوگ جن میں اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت نہ ہو تو محققین اہل اصول کے نزدیک ان کے لئے مجتہدین کی اتباع لازم ہے (۲)، اس مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶- اسی طرح اولوا الامر کی اتباع واجب ہے، اور وہ خلفاء ہیں۔ معصیت کے علاوہ جائز امور میں ان کی اطاعت کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

اسی طرح بالاتفاق نماز میں مقتدی کے لئے امام کی اتباع واجب ہے (۴)۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۵۴، التقریر والتحبیر ۳/ ۳۱۲۔

(۲) المستصفی ۲/ ۳۸۹، الإحکام للآمدی ۳/ ۱۶۷-۱۷۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵ طبع مصطفی الحلبی، أعلام الموقعین ۱/ ۹-۱۰، ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، القرطبی ۵/ ۲۶۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۰۴، المہذب ۱/ ۹۴ طبع عیسی الحلبی، بلغۃ السالک ۱/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔

۷- کبھی اتباع مستحب ہوتی ہے، مثلاً جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا(۱)، اور کبھی اتباع حرام ہوتی ہے، مثلاً خواہشات کی اتباع۔

اور وہ اتباع جو قرض کے مطالبہ کے معنی میں آتا ہے تو یہ ان حقوق میں سے ہے جو دائن کے مدیون پر ثابت ہوتے ہیں، پس اگر کسی شخص کا کسی پر دَین ہو تو اسے حق ہے کہ اس دین کی وجہ سے اس کے پیچھے لگا رہے، یا اگر اس دین کا ضمانت دار ہو تو اس کا پیچھا کرسکتا ہے(۲)۔

اور یہاں پر اس دین کا اعتبار ہے جو ذمہ میں ثابت ہو، اور کبھی دَین کا تعلق عین سے ہوتا ہے، اس صورت میں اس عین کا پیچھا کیا جائے گا(۳)۔

بحث کے مقامات:

۸- اتباع سے متعلق بہت سے احکام ہیں جن کی تفصیل ان کے مقام میں ملے گی، انہیں میں سے ایک بحث اہل اصول کے نزدیک اجتہاد اور تقلید کی ہے، اور چند مباحث نماز جماعت سے متعلق اور میت کو اٹھانے سے متعلق نماز جنازہ کے باب میں، اور امامت کے باب میں ''الأحکام السلطانیة'' سے متعلق کتب میں درج ہیں، اسی طرح فقہاء حجر، رہن، ودیعت اور کفالت وغیرہ کے ابواب میں اس کے احکام ذکر کرتے ہیں۔

اتّجار

دیکھئے: ''تجارت''۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، المہذب ۱/ ۱۴۳ طبع الحلبی۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۱۴۵، ۳/ ۲۵۸-۲۵۹-۲۸۳ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا، التحریر علی التحریر للشیرازی ص ۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۹۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۴۵۶ (فقرہ/ ۳۳۰۵) طبع المنار، مجمع الانہر ۲/ ۳۶۷ طبع العثمانیہ۔

اتحاد الجنس والنوع

تعریف:

۱-جنس کے معنی لغت میں ہر شئی کی ایک قسم کے ہیں (تمام متناسب اشیاء کی ایک مجموعی قسم)، اور یہ نوع کے مقابلہ میں عام ہے۔ اور نوع کے لغوی معنی صنف کے ہیں، اور یہ جنس کے مقابلہ میں خاص ہے اور اتحاد کے معنی دو چیزوں کا اس طرح مل جانا ہے کہ دونوں مل کر ایک چیز بن جائیں (۱)۔

فقہاء جنس، نوع اور اتحاد کا استعمال ان کے لغوی معنوں ہی میں کرتے ہیں (۲)، لیکن اتحاد جنس کے معنی میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اتحاد جنس اس وقت کہیں گے جب نام ایک ہو اور مقصود ایک ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اس کا مطلب منفعت کا برابر ہونا یا قریب قریب ہونا ہے (۳)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اتحاد جنس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خاص نام دو بدل کو شامل ہو، چنانچہ 'گندم' اور 'جو' دو جنس ہیں ایک جنس نہیں اور اس نام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو بعد میں طاری ہوا ہو، مثلاً آٹا کہ اس کا اطلاق گندم اور جو دونوں سے حاصل ہونے والے ''آٹا'' پر ہوتا ہے، اور اس کے باوجود انہیں دو جنس شمار کیا جاتا ہے (۱)، اور حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ مختلف نوع ایک اصل میں شریک ہوں گرچہ ان کے مقاصد جداگانہ ہوں (۲)۔

بعض فقہاء کے نزدیک کبھی جنس کی مراد مختلف ہوتی ہے، ایک جگہ میں کچھ ہوتی ہے، دوسری جگہ میں کچھ اور، مثلاً سونا اور چاندی مالکیہ کے نزدیک خرید وفروخت میں دو جنس ہیں اور زکاۃ میں ایک جنس، تو مالکیہ کے نزدیک زکاۃ میں عینی مجانست اور کلی یکسانیت کا اعتبار ضروری نہیں ہے بلکہ منفعت میں ایک دوسرے کے قریب ہونا کافی ہے (۳)۔

اتحاد جنس حنفیہ کے نزدیک سودی کاروبار میں علت کا جزء ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک علت کے دو جزء ہیں: جنس اور قدر۔ قدر کا مطلب ہے: وزنی یا کیلی ہونا۔ دیگر ائمہ کے نزدیک اتحاد جنس شرط ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

۲-زکاۃ میں جو چیز واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی کی صحت کے لئے اتحاد جنس شرط ہے، اور بعض تصرفات کے لئے قید ہے، چنانچہ اونٹ کے علاوہ دوسری چیزوں کی زکاۃ میں جنس نصاب کے اتحاد کے وقت مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ زکاۃ میں نکلنے والی چیز نصاب کی جنس سے ہو یا اس سے اعلی قسم کی ہو تو زکاۃ ادا ہوجائے گی، لیکن اگر نکلنے والے مال کی جنس نصاب کی جنس سے

(۱) المصباح المنیر (جنس، نوع)، تاج العروس (وحد)۔
(۲) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۸ دار المعرفۃ بیروت، البحر الرائق ۶/ ۱۳۸، المطبعۃ العلمیہ، المغنی مع الشرح ۴/ ۱۳۷ طبع المنار، الکلیات (جنس)۔
(۳) الحطاب ۴/ ۳۴۷ مکتبۃ النجاح طرابلس، منح الجلیل ۲/ ۵۳۸ مکتبۃ النجاح۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۰ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳ طبع الحلبی۔
(۲) المغنی مع الشرح ۴/ ۱۳۸ طبع دوم، الإنصاف ۵/ ۱۷ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، الکافی ۲/ ۵۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴ طبع مصطفی الحلبی۔
(۴) المبسوط ۲/ ۱۲۰ طبع السعادہ، فتح القدیر ۶/ ۱۴۸، منح الجلیل ۲/ ۵۳۷۔

مختلف ہوتو کافی نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنس خواہ متحد ہو یا مختلف، قیمت کا نکالنا ہر صورت میں جائز ہے (۲)۔

اموال ربویہ میں ایک مال کو اسی جیسے مال سے بیچنے کی صورت میں اگر دونوں عوض کا جنس متحد ہوتو کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق حرام ہوگا اور بیع باطل ہوگی، اور برابر برابر معاملہ ہوتو صحیح ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو (۳)۔

اموال ربویہ میں اتحاد نوع اتحاد جنس سے مختلف نہیں ہوتا ہے، لیکن زکاۃ میں اتحاد جنس کی وجہ سے ایک نوع کا دوسرے نوع کی طرف سے نکالنا جائز ہے (۴)۔

بحث کے مقامات:

۳- اتحاد جنس کے متعلق فقہاء کتاب الزکاۃ (جانوروں، کھیتوں، اور اثمان کی زکاۃ) (۵) میں گفتگو کرتے ہیں۔ اور کتاب الحج میں (اتحاد فدیہ کے تحت)، اور ربا، سلم (۶) اور مقاصہ میں بحث کرتے ہیں (۷) اور کتاب الدعوی میں (مسئلہ ظفر کے تحت) گفتگو کرتے ہیں۔

اتحاد الحکم

تعریف:

۱- اتحاد کے لغوی معنی دو چیزوں کا ایک ہوجانا ہے۔ اصطلاح میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔ اور حکم کے معنی ہیں اللہ کا وہ خطاب جو مکلف بندوں کے افعال سے متعلق ہو، چاہے کسی فعل کا تقاضہ کیا گیا ہو، یا اختیار دیا گیا ہو، یا حکم وضعی ہو (یعنی شارع نے کسی امر کو کسی امر کے لئے علامت یا شرط یا سبب قرار دیا ہو)۔

۲- اہل اصول دو مقام پر اتحاد حکم سے بحث کرتے ہیں: ایک تو اس موقع پر جب کسی جگہ لفظ مطلق آیا ہو، اور دوسری جگہ مقید آیا ہو۔ اور دوسرے علت کے متعدد ہونے کے باوجود حکم کے ایک ہونے پر کلام کرتے ہوئے۔

پہلی بحث ''اتحاد سبب'' کے عنوان کے تحت دیکھی جائے۔

اور جہاں تک دوسری بحث کا تعلق ہے یعنی علت کے متعدد ہونے کے باوجود حکم کا ایک ہونا تو جمہور نے ایک حکم کی دو یا دو سے زیادہ علتوں کا ہونا جائز قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ شرعی علتیں علامات ہیں، اور ایک چیز کی چند علامتوں کے اکٹھا ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کے وقوع کا دعوی کیا ہے، جیسا کہ لمس (عورت کا چھونا)، مس (ذکر کا چھونا)، اور پیشاب کہ ان میں سے ہر سبب نماز سے مانع ہے۔

---

(۱) منح الجلیل ۱/ ۳۳۳-۳۷۶، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۲۸-۲۳۲-۲۵۳ طبع المیمنیہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۴-۵۴-۵۵-۸۵، المغنی ۲/ ۴۳۲-۴۳۵ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۵۶، الحطاب ۳/ ۳۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۔

(۴) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۹ طبع عیسی الحلبی، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۳۴ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۵) منح الجلیل ۱/ ۳۳۳-۳۶۶، الجمل ۲/ ۲۲۸-۲۳۲-۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۲ مکتبۃ القاہرہ۔

(۶) الفوائد العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۱/ ۲۵۹ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

(۷) الحطاب ۳/ ۵۵۰۔

ابن فورک اور رازی نے اسے اس علت میں جائز قرار دیا ہے جو منصوص ہو، اس علت میں نہیں جو مستنبط کی گئی ہو، کیونکہ وہ اوصاف جو مستنبط ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں علت بننے کی صلاحیت ہو، ہوسکتا ہے کہ شارع کے نزدیک ان سب کا مجموعہ علت ہو اور صاحب جمع الجوامع کی رائے کے مطابق یہ عقلاً قطعی طور پر ممتنع ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۴۵-۲۴۶۔

اتحاد السبب

تعریف:

۱- سبب کے معنی لغت میں رسی کے ہیں، اور سبب ہر وہ شئی ہے جس سے مقصود تک پہنچا جائے (۱)۔

اور اتحاد کا معنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا ہے (۲)۔ اور ایک یا تو جنس کے لحاظ سے ہوگا جیسے حیوان، یا نوع کے لحاظ سے ہوگا جیسے انسان، یا شخص کے لحاظ سے ہوگا جیسے کہ زید (۳)۔

فقہاء اور اہل اصول سبب کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ ایسا منضبط اور ظاہری وصف ہے جس کی طرف شارع نے حکم کی نسبت کی ہو، اور جس کے وجود سے حکم کا وجود اور جس کے عدم سے حکم کا عدم فی نفسہ لازم ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ سبب اور علت:

۲- سبب اور علت کے درمیان کون سا تعلق ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے، اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف لفظ ہیں، اس بنیاد پر مذکورہ تعریف دونوں پر صادق آتی ہے۔ اور ان میں سے کسی میں مناسبت کی شرط نہیں ہے۔ یہاں پر ہم اسی تعریف کی

(۱) القاموس۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) مفردات الراغب الاصفہانی (وحد)، تاج العروس (أحد)۔

رعایت کرتے ہوئے بحث کررہے ہیں۔

اس سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم متضاد ہیں، سبب وہ ہے جو بغیر کسی تاثیر (یعنی مناسبت) کے حکم تک پہنچانے والا ہو، جیسے کہ آفتاب کا ڈھل جانا نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور علت وہ ہے جو تاثیر کے ساتھ حکم تک پہنچائے، جیسے ضمان کے واجب ہونے کے لئے کسی چیز کو تلف کردینا (۱)۔

اس سلسلے میں تیسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اس لئے ہر علت سبب ہے لیکن ہر سبب علت نہیں۔

اور اتحاد سبب کا مطلب یہ ہے کہ بہت سے احکام کے اسباب ایک جیسے ہوں یا باہم متشابہ ہوں یا بالکل ایک ہوں (۲)۔

ب۔ اتحاد اور تداخل:

۳- تداخل کے معنی ہیں دو مختلف چیزوں پر ایک اثر کا مرتب ہونا، جیسا کہ کفارات اور عدتوں میں تداخل ہوتا ہے (۳)۔

اتحاد اسباب اور تداخل اسباب کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، ان دونوں کا اجتماع بعض ایسے جرائم کے متعدد بار سرزد ہونے کی صورت میں ہوتا ہے جو باہم مماثل ہوں، جیسا کہ متعدد بار چوری کرنے کی صورت میں چور کا ہاتھ ایک دفعہ کاٹا جانا، تو یہاں پر اسباب ایک ہیں اور ان کا آپس میں تداخل ہوگیا ہے۔

اور ایسے مختلف اسباب جن پر ایک مسبب (حکم) مرتب ہوتا ہے وہاں پر تداخل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحاد نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کے نزدیک حد قذف (کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی سزا) اور حد شرب (شراب پینے کی سزا) (کہ یہاں پر اسباب تو مختلف ہیں لیکن حکم یکساں ہے یعنی اسی کوڑوں کی سزا)، اور دو چیزیں ضائع کرنے کے عوض دو ضمان کا واجب ہونا، اس میں تداخل نہیں پایا جاتا اگر چہ اتحاد سبب پایا جاتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- جب مطلق اور مقید دونوں ہی وارد ہوں اور ان کا حکم مختلف ہو۔ مثلاً کسی شخص نے کہا: فقیر کو کھانا کھلاؤ، اور قبیلہ بنی تمیم کے فقیر کو کپڑا پہناؤ، تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

اور امام غزالی نے اکثر شافعیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سبب کے متحد ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، اور انہوں نے اس کی مثال میں ہاتھ کو پیش کیا ہے کہ آیت تیمم میں ہاتھ کے مسح کرنے کا حکم مطلق آیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" (۲) (تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو، اور تم اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو)، اور آیت وضو میں ہاتھ دھونے کے حکم کو إلى المرافق (کہنی تک) کی غایت بیان کرکے مقید کردیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" (۳) (تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ تیمم میں بھی ہاتھ کہنیوں تک مسح کیا جائے گا (یہ گویا ان کے نزدیک مطلق کو مقید کرنے کی مثال ہے)۔

---

(۱) جمع الجوامع وحاشیہ البنانی ۱/ ۹۴ طبع مصطفی الحلبی، مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۴ طبع بولاق۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۴۸ المطبعۃ العلمیہ، الفروق للقرافی ۲/ ۲۹ طبع عیسی الحلبی، شرح الروض ۱/ ۵۲۳ طبع المیمنیہ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۲۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (دخل)۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۲۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

اور اگر حکم اور سبب دونوں متحد ہوں، تو اگر دونوں منفی ہوں تو بالاتفاق دونوں پر عمل کیا جائے گا، اور ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہاں پر کوئی تعارض نہیں ہے، دونوں پر عمل ممکن ہے، جیسا کہ آپ کفارۂ ظہار میں (مظاہر سے) کہیں کہ مکاتب غلام کو آزاد نہ کرو، اور کافر مکاتب کو آزاد نہ کرو، تو ان دونوں سے باز رہ کر اس حکم پر عمل کرنا ممکن ہے۔

اور اگر وہ دونوں مثبت ہوں (یعنی حکم اور سبب دونوں کے متحد ہونے کی صورت میں) تو شافعیہ اور ان سے اتفاق کرنے والے دوسرے فقہاء کے نزدیک علی الاطلاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، خواہ مطلق مقدم ہو یا مؤخر (یعنی تاریخی لحاظ سے)، یا اس کا پتہ نہ چلے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر، ان حضرات نے دونوں دلیلوں کو جمع کرنے کے لئے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ وارد ہوئے ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ایک سبب دو متضاد چیزوں کا موجب نہیں ہوتا، اور ایک ساتھ ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ مقید مطلق کے لئے بیان ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"(۱) (اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں)، اس آیت کی ایک شاذ قرأت جو حضرت ابن مسعودؓ سے مشہور ہے وہ "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" ہے (یعنی مسلسل تین دن کے روزے رکھنے ہیں) (اس میں متتابعات کی قید ہے)، اسی قرأت شاذہ کی بنیاد پر حنفیہ نے کفارہ قسم میں مسلسل روزہ رکھنے کو واجب قرار دیا ہے۔

اور اگر معلوم ہو جائے کہ مقید مؤخر ہے تو وہ مطلق کے لئے جزوی طور پر ناسخ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ قید کو ساقط کر کے مقید کو مطلق پر محمول کیا جائے گا(۱)۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۸۹۔

ایک علت کی بنا پر دو حکموں کا وقوع:

۵- راجح قول یہ ہے کہ ایک علت کی بنیاد پر دو حکموں کا وقوع ہو سکتا ہے، خواہ اثباتاً ہو، جیسے چوری کے نتیجہ میں ہاتھ کا کاٹا جانا، اور چوری کے مال کو ضائع کر دینے کی صورت میں ضمان کا واجب ہونا (یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو قطع ید اور ضمان کے اکٹھا ہونے کے قائل ہیں) یا نفیاً ہو، جیسے کہ قتل کہ وہ میراث اور وصیت دونوں سے محرومی کی علت ہے۔

اور اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ دو حکموں کو ایک علت کے ساتھ معلول کرنا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں مناسبت کی شرط ہے، اس لئے کہ کسی حکم کے ساتھ علت کے مناسب ہونے سے علت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے، پھر اگر وہ علت دوسرے حکم کے مناسب ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا، اور جواباً تحصیل حاصل کے لزوم سے انکار کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ میں تیسرا قول یہ ہے کہ دو حکموں کو ایک علت سے معلول کرنا جائز ہے بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان تضاد نہ ہو، بخلاف اس صورت کے جب کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہو، مثلاً دائمی مدت مقرر کرنا بیع کی صحت کے لئے اور اجارہ کے باطل ہونے کے لئے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء اتحاد سبب یا اتحاد علت کا ذکر کتاب الطہارۃ میں وضو (۳)

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۲-۳۶۴، شرح جمع الجوامع ۲/ ۴۹-۵۰۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۴۷۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۱ طبع اول۔

اور غسل(۱) کے ذیل میں، کتاب الصوم (کفارۂ صیام کے ذیل میں)(۲) میں، اور احرام (یعنی محرمات احرام) میں، اور اقرار (تکرار اقرار(۳))، میں اور کتاب الحدود میں (قذف، زنا، شرب خمر، اور سرقہ کی تکرار کے ذیل میں)(۴)، اور کتاب الایمان (کفارۂ یمین)(۵) میں اور جان اور اس سے کم پر جنایت کرنے کے ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

اور اہل اصول کے نزدیک مطلق اور مقید دونوں میں اتحاد سبب کا ذکر کیا جاتا ہے(۶)، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملے گی۔

اتحاد العلة

دیکھئے: "اتحاد السبب"۔

---

(۱) الفروق ۲/ ۲۹۔

(۲) حوالہ سابق، البحر الرائق ۲/ ۲۹۸ طبع اول، شرح الروض ۳/ ۱۵۲-۱۵۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۹ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۷۴۔

(۴) الفروق ۲/ ۳۰، الخرشی ۸/ ۹۱ طبع بولاق، البدائع ۹/ ۴۲۰۱ طبع لا دیتار جدہ، شرح الروض ۳/ ۱۵۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۹۔

(۵) الفروق ۲/ ۳۰۔

(۶) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۱-۳۶۲۔

اتحاد المجلس

تعریف:

۱- اتحاد کے لغوی معنی: دو ذات کا ایک ہوجانا ہے اور یہ عدد ہی میں ہوسکتا ہے دو ہوں یا دو سے زائد(۱)، اور مجلس کے معنی بیٹھنے کی جگہ کے ہیں(۲)۔

فقہاء کے نزدیک اتحاد مجلس سے مراد "ایک مجلس" ہوتی ہے، اور اسی کی طرف نسبت کرکے حنفیہ (نہ کہ دوسرے ائمہ) اتحاد مجلس کو ایک مجلس کے متفرق اعمال کے باہمی تداخل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں(۳)۔

اور مجلس سے مراد بیٹھنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے عام ہے، چنانچہ کبھی اتحاد مجلس کھڑے ہونے کے باوجود اور جگہ اور ہیئت کے مختلف ہونے کے باوجود حاصل ہوجاتا ہے۔

۲- اصل یہ ہے کہ احکام کی اضافت ان کے اسباب کی طرف کی جائے، جیسا کہ فقہاء کا قول "کفارۂ یمین" (کہ یمین وجوب کفارہ کا سبب ہے) یا "سجدۂ سہو" (کہ نماز میں بھول چوک وجوب سجدہ کا سبب ہے)، اور کبھی اس اصول کو چھوڑ کر احکام کی اضافت غیر اسباب کی طرف کردی جاتی ہے ضرورتاً، جیسے مجلس، کہ جب ایک ہی مجلس

---

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر (جلس)۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۳۸ طبع العلمیہ، ابن عابدین ۳/ ۲۰ طبع بولاق۔

میں سجدۂ تلاوت کا وجوب بار بار ہو، یا عرفاً جیسے متعدد بار ایک شی کا اقرار یا دفع ضرر کی خاطر، جیسے ایجاب اور قبول (۱)۔

اور اتحاد مجلس بعض احکام میں تنہا مؤثر ہوتا ہے، اور کبھی کبھی دوسرے کے ساتھ ملے بغیر مؤثر نہیں ہوتا، جیسے ممنوعات احرام کے فدیہ میں تداخل کے لئے اتحاد مجلس کے ساتھ اتحاد نوع کا مشروط ہونا (یعنی ممنوعات احرام میں سے ایک ممنوع کا ایک مجلس میں بار بار ارتکاب کیا جائے تو ایک فدیہ واجب ہوگا) (۲)۔

عقود وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی اور وہ اس طور پر کہ قبول ایجاب کی مجلس میں ہو، اور دوسرے حکمی جب کہ قبول کی مجلس اور ایجاب کی مجلس متفرق ہو، جیسا کہ تحریر اور مراسلت کے ذریعہ ایجاب وقبول (کہ ایسی صورت میں ایجاب وقبول حقیقتاً متفرق ہوتی ہے)، لیکن دونوں حکماً متحد ہیں (۳)۔

حج میں اتحاد مجلس سے مراد اتحاد مکان ہے اگر چہ حال بدل جائے، اور نیا وضو کرنے میں اس سے مراد یہ ہے کہ طویل وقت درمیان میں حائل نہ ہو، یا کسی عبادت کی ادائیگی کی وجہ سے فصل نہ ہو، جیسا کہ وضو اور حج کے ابواب میں فقہاء کی عبارت سے پتہ چلتا ہے۔

عبادات میں اتحاد مجلس:

۳- اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو:

اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو کے سلسلے میں بعض حنفیہ اور شافعیہ نے گفتگو کی ہے، اور اس سلسلے میں ان کے تین اقوال ہیں:

اول: یہ کہ ایک مجلس میں تجدید وضو مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اسراف پایا جاتا ہے، بعض حنفیہ سے یہی منقول ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے (لیکن انہوں نے اس قول کو غریب قرار دیا ہے) بشرطیکہ دوسرا وضو پہلے وضو سے اتنا متصل ہو کہ وضو اور تجدید وضو کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو کہ جس کے ذریعہ تفریق ہو سکے، کیونکہ ان حضرات نے اسے چوتھی بار دھونے کے مانند قرار دیا ہے (۱)۔

دوم: یہ کہ مطلقاً ایک مرتبہ تجدید وضو مستحب ہے، خواہ مجلس بدلے یا نہ بدلے، حنفیہ میں سے عبد الغنی نابلسی کا یہی قول اس حدیث کی بنا پر ہے: "**من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات**" (۲) (جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں)۔

سوم: یہ کہ اگر ایک مجلس میں بار بار تجدید وضو ہو تو مکروہ ہے، اور ایک ہی مرتبہ کرے تو مکروہ نہیں ہے، صاحب نہر نے حنفیہ کی کتابوں میں سے تاتارخانیہ اور سراج میں (اس مسئلہ میں جو دو مختلف اقوال منقول ہیں ان میں) اس طرح تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسری طرف مذکورہ سابقہ حدیث کی بنیاد پر اتحاد مجلس یا اختلاف مجلس سے قطع نظر اکثر فقہا کا خیال یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے تجدید وضو مسنون ہے (۳)۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۸۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۹۴ طبع المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۳ طبع احیاء التراث، کشاف القناع ۲/ ۴۱۱ طبع انصار السنہ۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۷۸ طبع بولاق، مطالب اولی النہی ۳/ ۷ طبع المکتب الاسلامی، المرہونی ۳/ ۱۹۱ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۸۱، المجموع ۱/ ۴۷۰ طبع المنیریہ۔

(۲) حدیث: "من توضأ على طهر......" کی روایت ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۰۹ - ۱۱۰ طبع التجاریہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۳ - ۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۱/ ۶۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح ۱/ ۱۳۳ طبع المنار۔

ایک مجلس میں بار بار قے آنا:

۴- اگر کسی باوضو آدمی کو متعدد بار قے ہوئی اس طور پر کہ اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو منہ بھر ہوجائے، تو اگر مجلس اور سبب (متلی) دونوں متحد ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر صرف سبب ایک ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر مجلس ایک ہو اور سبب (متلی) مختلف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ ایک مجلس کی متفرق چیزوں کا حکم ایک ہوتا ہے۔

قے سے وضو کے ٹوٹنے میں حنفیہ کے ساتھ صرف حنابلہ شریک ہیں لیکن انہوں نے اتحاد سبب یا اتحاد مجلس کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ قے کی قلت وکثرت کی رعایت کی ہے، خواہ سبب اور مجلس مکرر ہوں یا نہیں (۱)۔

ایک مجلس میں سجدۂ تلاوت:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاری آیت سجدہ کو پڑھنے یا سننے کے وقت سجدۂ تلاوت کرے گا، اور اگر آیت سجدہ کی تلاوت متعدد بار ہوئی تو مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ قاری جب بھی آیت سجدہ سے گزرے گا سجدہ کرے گا، گرچہ ایک ہی آیت کو بار بار پڑھے (گویا جتنی دفعہ پڑھے گا اتنی دفعہ سجدہ کرے گا) اس لئے کہ سبب متعدد ہے۔ شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر مجلس ایک ہو اور آیت بھی ایک ہو تو (خواہ کتنی ہی دفعہ پڑھے) ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، حتیٰ کہ اگر وجوب سجدہ کے دونوں اسباب یعنی پڑھنا اور سننا دونوں جمع ہوجائیں اس طور پر کہ پہلے تلاوت کی پھر اسی مجلس میں اسی آیت کو دوسرے سے سنا، یا اس کے برعکس پہلے سنا پھر اس کی تلاوت کی، یا متعدد بار تلاوت کی یا متعدد بار سنا پھر بھی سجدہ مکرر نہیں ہوگا، (بلکہ ایک ہی سجدہ واجب ہوگا) شافعیہ کے دوقول میں سے ایک یہی ہے اگر پہلی آیت کے لئے سجدہ نہ کرلیا ہو، اور اگر آیت سجدہ کے پڑھنے یا سننے کی مجلس مکرر ہوجائے تو وجوب سجدہ بھی مکرر ہوگا (۱)۔

اختلاف مجلس اور اس کے اقسام:

۶- جس جگہ کا حکم مکان واحد کا ہے مثلاً مسجد اور گھر، تو اس میں چلنے پھرنے سے مجلس ختم نہیں ہوگی إلا یہ کہ کوئی دوسرا اجنبی عمل درمیان میں حائل ہوجائے مثلاً دو پڑھنے کے درمیان زیادہ کھانا یا عمل کثیر، یا خرید فروخت (کہ اس سے مجلس مختلف ہوجائے گی)۔

اختلاف مجلس کی دو قسمیں ہیں:

ایک حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ دو قدم سے زیادہ چل کر جائے جیسا کہ بہت سی کتابوں میں ہے، یا تین قدم سے زیادہ چلے جیسا کہ "محیط" میں ہے۔

اور دوسرے حکمی، اور وہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا عمل کرتا ہے جسے عرف میں پہلے عمل کو ختم کرنے والا سمجھا جاتا ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اتحاد وتعدد سبب کا اعتبار ہے نہ کہ مجلس کا (۲)۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۸، ابن عابدین ۱/ ۹۴-۹۵، الفروع ۱/ ۱۰۰ طبع اول، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۷۹۔

(۲) التاج والاکلیل ۲/ ۶۱-۶۵ طبع لیبیا، کشاف القناع ۱/ ۴۱۳-۴۱۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷ طبع الحلبی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۰، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۴/ ۲۲۳-۲۲۴ طبع المیمنیہ۔

سننے والے کا سجدہ:

۷- سجدہ تلاوت میں حنفیہ کے نزدیک پڑھنے والے اور سننے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پڑھنے والے کا حکم اس شخص کا بھی ہوگا جس نے بالقصد آیت سجدہ سنا ہے، محض سننے سے واجب نہیں ہوگا، یہ حضرات حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں کہ "رسول ﷺ نماز کے باہر ہمارے سامنے سورہ پڑھتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور ہم بھی آپ کے ساتھ سجدہ کرتے تھے" (۱)۔

مالکیہ نے اس بالقصد سننے والے کے سجدہ کو جو اجر وثواب اور تعلیم کے لئے بیٹھا ہے قاری کے سجدہ سے مربوط کیا ہے، لہذا اگر قاری نے سجدہ نہ کیا تو سننے والا بھی سجدہ نہیں کرے گا، اور اگر قاری نے سجدہ کیا تو اس صورت میں ابن شعبان سے دو اقوال منقول ہیں (۲) (ایک قول کے مطابق سننے والے پر سجدہ تلاوت واجب ہے اور دوسرے قول کے مطابق واجب نہیں ہے)۔

اتحاد مجلس کی حالت میں نبی ﷺ پر درود پڑھنے کا مسئلہ:

۸- نماز کے علاوہ باہر جب جب آنحضور ﷺ کا ذکر ہو تو ہر بار ان پر درود بھیجنے کے مسئلہ میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں، جن میں سے تین آراء کا تعلق مجلس سے ہے:

پہلی رائے: یہ ہے کہ جب بھی نبی ﷺ کا نام ذکر کیا جائے تو آپ ﷺ پر درود بھیجنا واجب ہے، اگرچہ مجلس ایک ہو، ایک

(۱) کشاف القناع ۱/۴۱۱، ابن عابدین ۱/۵۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۲/۹۷، سامع اور مستمع کے درمیان فرق یہ ہے کہ سامع وہ ہے جو بلا کسی قصد وارادہ کے سنے، اور مستمع وہ ہے جو قصداً سنے، اور ابن عمر کی حدیث کی روایت شیخین وغیرہ نے کی ہے (المغنی ۱/۶۲۴ طبع الریاض)۔

(۲) التاج والاکلیل ۲/۶۱-۶۵۔

جماعت کی یہی رائے ہے۔ جس میں حنفیہ میں سے طحاوی، مالکیہ میں سے طرطوشی، ابن العربی اور فاکہانی، شافعیہ میں سے ابوعبداللہ حلیمی، ابو حامد اسفرائینی اور حنابلہ میں سے ابن بطہ ہیں (۱)، کیونکہ حدیث ہے: **"من ذكرت عنده فلم يصل عليّ فدخل النار فأبعده الله"** (۲) (جس شخص کے پاس میرا ذکر ہو رہا ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا، اس پر اللہ کی پھٹکار ہو)۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ ہر مجلس میں ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، نسفی نے "الکافی" میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ باب التلاوۃ میں کہتے ہیں: جس شخص نے آپ ﷺ کا نام چند مرتبہ سنا تو صحیح قول کے مطابق اس پر صرف ایک دفعہ درود پڑھنا واجب ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ کے نام کی تکرار آپ ﷺ کی اس سنت کی حفاظت کے لئے ہے جو شریعت کے لئے ریڑھ کی ہڈی ہے، پس ہر دفعہ نام لینے پر (ایک مجلس میں) اگر درود کو پڑھنا واجب قرار

(۱) ابن عابدین ۱/۳۴۶، الفتوحات الربانیہ ۳/۳۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تفسیر القرطبی ۱۴/۲۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر الآلوسی ۲۲/۸۱ طبع المنیریہ، جلاء الافہام ص ۲۶۴ طبع المنیریہ۔

(۲) حدیث: "من ذكرت عنده ..." کو قرطبی نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور حدیث کی کسی کتاب کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور ان الفاظ کے ساتھ ہم نے اس حدیث کو کہیں نہیں پایا، لیکن دوسرے الفاظ میں مروی ہے اور وہ بھی کلام سے خالی نہیں ہے، جس کی حاکم نے تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "...... إن جبريل عليه الصلاة والسلام عرض لي فقال: بعدًا لمن أدرك رمضان فلم يغفر له، قلت: آمين، فلما رقيت الثانية قال: بعداً لمن ذكرت عنده فلم يصل عليك، قلت: آمين" (... جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام میرے سامنے آئے اور فرمایا: ہلاک ہو وہ شخص جو رمضان کو پائے اور پھر بھی اس کی مغفرت نہ ہو، میں نے کہا آمین، پھر جب میں منبر کے دوسرے زینہ پر چڑھا تو جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: ہلاک ہو وہ شخص جس کے پاس میرا ذکر ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے، میں نے کہا آمین) (المستدرک ۴/۱۵۳ طبع حیدرآباد)۔

دیا جائے تو یہ حرج کا باعث ہوگا۔

یہی قول ابو عبد اللہ حلیمی کا ہے کہ اگر سامع غافل ہو تو مجلس کے آخر میں اس کے لئے ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہے (۱)۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ ایک مجلس میں (آپ ﷺ کے نام کے ساتھ) ہر بار درود بھیجنا مستحب ہے، ابن عابدین نے فقہاء حنفیہ کی آراء کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

باقی فقہاء اتحاد مجلس کو نہیں دیکھتے، ان میں سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، اور ان میں سے کچھ حضرات مطلقاً استحباب کے قائل ہیں، خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف۔

اس کی تفصیل نبی ﷺ پر درود بھیجنے کی بحث میں ذکر کی جاتی ہے۔

جن چیزوں میں اتحاد مجلس شرط ہے:

اول۔ وہ چیزیں جن سے بالعموم عقد مکمل ہو جاتا ہے:

۹ - فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ مجلس جس عمل کے لئے منعقد کی گئی ہے عاقدین میں سے کوئی اس کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، یا کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جو عقد سے اعراض کی دلیل ہو (۲)، اور یہ حنفیہ کے نزدیک عقد کے انعقاد کے لئے شرط ہے (۳)، اور اتحاد مجلس مذکورہ معنی میں بقیہ مذاہب کے نزدیک صیغۂ عقد میں شرط ہے (۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مجلس عقد میں داخل ہے (۱)۔

اور اس کا وقت ایجاب وقبول کے درمیان ہے۔

شافعیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک اتحاد مجلس کی صورت میں ایجاب وقبول کے درمیان فصل کا پایا جانا مضر نہیں ہے جب تک کہ ایجاب سے اعراض معلوم نہ ہو، کیونکہ قبول کرنے والے کو غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے اور اگر قبول کو فی الفور پر محدود کر دیا جائے تو قبول کرنے والے کے لئے غور وفکر کرنا ممکن نہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ایجاب وقبول کے درمیان فاصلہ طویل ہو تو وہ مضر ہوگا (۳) (یعنی اس سے ایجاب باطل ہو جائے گا)۔

اتحاد مجلس کے ساتھ قبولیت کا اختیار:

۱۰ - جب تک متعاقدین مجلس میں بیٹھے ہوں، اور قبول نہ ہوا ہو حنفیہ کے نزدیک ان کو قبول کرنے کا اختیار رہے گا، اور جب تک دوسرا فریق قبول نہ کر لے ان میں سے ہر ایک کو (ایجاب سے) رجوع کا حق حاصل رہے گا (۴)، حنابلہ اس مسئلہ میں حنفیہ کے مخالف نہیں ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک خیار مجلس ابتدائے عقد میں اور عقد کے بعد ایک ہوتا ہے، تو گویا ان کے نزدیک خیار قبول خیار مجلس کے تحت داخل ہے (۵)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قبول کا اختیار نہیں ہوگا، مگر یہ کہ شافعیہ کے نزدیک جب تک کہ مجلس میں ہو (ایجاب سے) رجوع کرنا جائز ہے، خواہ قبول کے بعد ہی کیوں نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۷، شرح منارۃ الصغیر ۱/ ۱۵ طبع مصطفی الحلبی، جلاء الافہام ص ۲۶۴ - ۲۶۷۔
(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۹۳، فتح القدیر ۵/ ۷۸، ابن عابدین ۴/ ۲۱۔
(۳) البحر الرائق ۵/ ۲۷۹۔
(۴) الحطاب ۴/ ۲۴۰ طبع لیبیا، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۲۲۳ - ۲۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴ طبع المنار، الفروع ۴/ ۲۴ طبع المنار۔

---

(۱) الشروانی علی التحفہ ۷/ ۲۸۱۔
(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۸۴، الحطاب ۴/ ۲۴۰ - ۲۴۱، المغنی مع الشرح ۴/ ۴۔
(۳) شرح الروض ۲/ ۵، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۲۲۳۔
(۴) البحر الرائق ۵/ ۲۸۴۔
(۵) مطالب اولی النہی ۳/ ۸۵۔

(ایجاب سے) رجوع کرنا جائز نہیں، خواہ (ایجاب وقبول کے) باہم مربوط ہونے سے قبل ہو، مگر ایک صورت میں، اور وہ یہ ہے کہ ایجاب یا قبول مضارع کے صیغے سے ہو، پھر قبول کرنے والا یا ایجاب کرنے والا یہ دعوی کرے کہ اس نے بیع کا ارادہ نہیں کیا تھا، اس صورت میں اس سے قسم لے کر اس کی تصدیق کی جائے گی (۱)۔

اتحاد مجلس کس چیز سے ختم ہوتا ہے؟

۱۱ - تمام فقہاء کے نزدیک اتحاد مجلس ایجاب سے اعراض کرنے کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے، لیکن ان کے درمیان ان امور میں اختلاف ہے جن کے ساتھ اعراض متحقق ہوتا ہے۔ شافعیہ نے عقد سے خارج کسی اجنبی عمل کے ساتھ مشغول ہو جانے کو ایجاب کا باطل کرنا قرار دیا ہے، اسی طرح ایجاب وقبول کے درمیان طویل سکوت اختیار کرنے کو بھی، لیکن مختصر سکوت غیر مضر ہے (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس کے لئے عرف کو ضابطہ قرار دیا ہے (۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایجاب اختلاف مجلس سے ختم ہو جائے گا، لہذا اگر عاقدین میں سے کوئی کھڑا ہو جائے اور جائے نہیں تو ایجاب باطل ہو جائے گا، کیونکہ کھڑا ہونے کے بعد مجلس باقی نہیں رہتی، اور اگر عاقدین نے چلتے ہوئے خرید وفروخت کا معاملہ کیا تو خواہ دونوں ایک ہی سواری پر کیوں نہ سوار ہوں، اختلاف مجلس کی وجہ سے یہ بیع صحیح نہیں ہوگی اور بہت سے لوگوں مثلاً طحاوی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایجاب کے بعد متصلاً اور فوراً دوسرے نے قبول کر لیا تو معاملہ درست ہوگا، اور خلاصۃ الفتاوی میں ''النوازل'' کے حوالہ سے منقول

(۱) الجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۶-۲۷ طبع الحلبی، الخرشی ۵/ ۷ طبع دار صادر۔
(۲) شرح الروض ۲/ ۵ طبع المیمنیہ۔
(۳) الحطاب ۴/ ۲۴۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۔

ہے کہ اگر ایک دو قدم چلنے کے بعد اس نے قبول کیا تو جائز ہوگا۔

اسی طرح کھانے میں مشغول ہو جانے سے مجلس بدل جاتی ہے، اور ایک آدھ لقمہ کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، اور اگر اس کے ہاتھ میں گلاس تھا اور اس نے پی کر قبول کیا تو جائز ہوگا۔

اور اگر دونوں بیٹھے ہی بیٹھے سو گئے تو مجلس نہیں بدلے گی، اور اگر لیٹ کر دونوں یا کوئی ایک سو گیا تو یہ جدائیگی سمجھی جائے گی (۱)۔

اور یہ صورتیں جن کے بارے میں حنفیہ نے بحث کی ہے دیگر مذاہب کی کتابیں ان سے غافل نہیں رہی ہیں، مگر یہ کہ انہوں نے اس پر کلام ''مجلس'' کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کیا ہے، نہ کہ اتحاد مجلس پر کلام کے ذیل میں، اس لئے کہ اتحاد مجلس حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے، اور ان صورتوں کی تفصیل کی جگہ مجلس عقد پر کلام ہے۔

۱۲ - حنفیہ (۲) حنابلہ (۳) اور مالکیہ (۴) کے نزدیک فی الجملہ غیر بیع بھی بیع ہی کی طرح ہے، مگر مالکیہ کے عقود ومعاملات کی تفتیش کرنے والا یہ محسوس کرے گا کہ ان میں سے کچھ حضرات وکالت اور نکاح میں (قبول کے) فی الفور ہونے کی شرط لگاتے ہیں (۵)۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷۸، ابن عابدین ۴/ ۲۱۔
(۲) البحر الرائق میں ہے: اور اسی طرح نکاح، بیع اور تمام عقود کے سلسلہ میں اتحاد مجلس سے متعلق جو متفرق اقوال ہیں وہ متحد ہو جاتے ہیں، اور اسی طرح متعدد تلاوتیں'' ۱/ ۳۸۔
(۳) کشف المخدرات ۲/ ۲۶۸ طبع السلفیہ، الروض الندی رص ۲۵۵ طبع السلفیہ، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۹۔ ۵۵۹ -۵۸۲، ۴/ ۳۳۷، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) قرافی کے اس قول کی وجہ سے کہ: جزء سبب کی تاخیر جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع، ہبہ اور اجارہ میں ایجاب کے بعد قبول، لہذا قبول کی تاخیر کسی ایسے فعل تک جو ایجاب وقبول سے اعراض پر دلالت کرتا ہو جائز نہیں ہے (الفروق ۳/ ۱۷۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ)، بلغۃ السالک ۲/ ۲۵۶ - ۲۶۳ طبع الحلبی۔
(۵) منح الجلیل ۳/ ۵۹۳ طبع لیبیا، الدسوقی ۲/ ۲۲۱ طبع عیسی الحلبی۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرے لازم عقود بھی ایجاب سے فوراً بعد قبول کے واقع ہونے میں بیع سے مختلف نہیں ہیں (۱)، لیکن عقود غیر لازمہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تاخیر کا ہونا مضر نہیں ہے۔

دوم۔اموال ربویہ میں فریقین کا عوضین پر قبضہ کرنا:

۱۳ - جب کوئی ایسا مال جس کا تعلق مال ربا سے ہے اسی جیسے مال کے ساتھ بیچا جائے تو اس میں اتحاد مجلس شرط ہے، خواہ مبیع (فروخت کی جانے والی چیز) کی جنس ایک ہو یا مختلف، چونکہ آنحضور ﷺ کی صحیح حدیث ہے: "الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح: مثلاً بمثل، سواء بسواء، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ" (سونا سونا کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، اور نمک نمک کے بدلے بالکل برابر برابر بیچا جائے، اور جب یہ اجناس مختلف ہو جائیں تو تم لوگ جیسے چاہو فروخت کرو (یعنی کمی بیشی کے ساتھ) بشرطیکہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو (یعنی نقد)) (۲)، کون سا مال، مال ربا ہے اور کون غیر ربا اس کی وضاحت فقہاء "ربا" کی بحث میں کرتے ہیں۔

بیع سلم میں اتحاد مجلس:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ مجلس عقد میں ضروری ہے، کیونکہ اگر رأس المال پر قبضہ مؤخر ہوجائے تو یہ "بيع الكالئ بالكالئ" (بیع الکالی بالکالی کا مطلب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول تو ہوجائے، لیکن مبیع اور ثمن میں سے ہر ایک ادھار ہو، حدیث کی رو سے یہ معاملہ ناجائز ہے) کے ہم معنی ہوجائے گا اور صحیحین کی اس روایت کی بنیاد پر "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم" (۱) (جو شخص بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ اس طرح کرے کہ کیل معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور مدت متعین ہو)، اور اس لئے کہ سلم عقد غرر ہے، لہذا اس کے ساتھ دوسرے غرر (دھوکہ) کو نہیں ملایا جائے گا، اور اس لئے کہ سلم "استلام رأس المال" سے مشتق ہے یعنی رأس المال کی فوراً ادائیگی، اور عقود کے نام جن معانی سے مشتق ہیں عقود میں ان معانی کا پایا جانا ضروری ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس سلم مجلس بیع سے مختلف نہیں ہے (۲)، اور حنفیہ کے نزدیک سلم کی مجلس بیع کی مجلس سے مختلف ہے، چنانچہ بیع کی مجلس ایجاب وقبول کے محض باہم مربوط ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے، اور اس پر بیع کے اثرات مرتب ہوتے ہیں، جب کہ بیع سلم میں اگر مجلس کے اندر، اور ایجاب وقبول کے بعد رأس المال پر قبضہ نہ ہوسکے تو اس پر فسخ طاری ہوجائے گا، اس لئے کہ قبضہ عقد کے صحیح باقی رہنے کی شرط ہے اور انعقاد کی شرط نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) شرح الروض ۲/ ۳۲۰-۳۸۳ طبع المیمنیہ۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۶۱-۶۲، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۰-۴۱۱، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۶ طبع المکتب الاسلامی، اور حدیث: "الذهب بالذهب ..." کی روایت احمد، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے اور اس میں ہے: "... يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف" (... نقد اور جب یہ اجناس مختلف ہوجائیں) (فیض القدیر ۳/ ۵۷۱-۵۷۲)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۷۹، اور حدیث: "من أسلف ..." کی روایت امام احمد، بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من أسلف في شئ ...." (فیض القدیر ۶/ ۶۱)۔

(۲) شرح الروض وحواشیہ ۲/ ۱۲۲، الکافی ۲/ ۱۱۵۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۰۸۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع سلم میں رأس المال کو تین دنوں تک مؤخر کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جو چیز جس چیز سے قریب ہو وہ اسی کا حکم اختیار کرتی ہے، اور اگر بغیر کسی شرط کے رأس المال کو تین دن سے زیادہ مؤخر کردے اور وہ (رأس المال) نقد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس نے دین کا دین کے بدلہ معاملہ کیا، اور ان میں سے کچھ لوگ عقد کو صحیح قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ تاخیر عقد میں مشروط نہیں، اور جواز وعدم جواز کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ یہ تاخیر مسلم فیہ کے سپرد کئے جانے کی مدت تک نہ پہنچ جائے، اور اگر اس نے رأس المال کی ادائیگی کو بیع سلم کی مدت کے داخل ہوجانے تک مؤخر کردیا تو اس کے فاسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں خیار شرط داخل نہ ہوگا (۲)، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں خیار مجلس داخل ہوگا (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بیع سلم میں خیار کی شرط لگادی جائے اور خیار شرط کی مدت تک رأس المال کو ادا نہ کیا جائے تو جائز ہے، کیونکہ اگر وہ رأس المال نقد ادا کردے اور سلم پورا ہوجائے تو یہ "فسخ دین فی دین" ہوگا، اس لئے کہ سلم میں مسلم الیہ متعین سامان ایک خاص مدت تک اپنے ذمہ میں واجب شی کے عوض دیتا ہے (پس رأس المال ادا نہیں کرنے کی صورت میں وہ بھی واجب فی الذمہ ہے اور مسلم فیہ تو واجب فی الذمہ ہے ہی) پس اگر اس عقد کو فسخ کیا جائے تو یہ دَین کو دَین کے عوض فسخ کرنا ہوگا۔

(۱) الخرشی ۵/ ۲۰۳۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۰۱ طبع الجمالیہ، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۵۵ - ۵۶، المغنی ۳/ ۵۰۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔
(۳) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۵۵ - ۵۶، المغنی ۳/ ۵۰۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

عقد نکاح میں اتحاد مجلس:

۱۵ - عقد نکاح میں اتحاد مجلس کے ساتھ ایجاب وقبول کے باہم مربوط ہونے کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ کہ اتحاد مجلس شرط ہے، اگر مجلس مختلف ہوجائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، مثلاً ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا اٹھ کھڑا ہوا یا دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، اور اس میں قبول کا فوراً ہونا ضروری نہیں ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، حنابلہ کا صحیح قول بھی یہی ہے، اور مالکیہ میں سے "باجی" سے بھی "المعیار" میں یہی منقول ہے (۱)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ ایک مجلس میں ایجاب وقبول کا فوری ہونا ضروری ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اس قول کے علاوہ جو باجی سے اوپر منقول ہوا۔ یہی قول شافعیہ کا ہے، مگر یہ کہ اگر تھوڑا فصل ہو تو وہ لوگ اسے نظر انداز کردیتے ہیں اور قفال نے زیادہ فصل کی تحدید اس طور پر کی ہے کہ وہ اتنا عرصہ ہو کہ اگر وہ دونوں اس میں خاموش رہیں تو جواب جواب نہ رہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس کی تحدید عرف کے ذریعہ کی جائے (۲)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اختلاف مجلس کے باوجود عقد صحیح ہے، حنابلہ سے ایک روایت یہی منقول ہے، اور اس روایت کی بنیاد پر ایجاب وقبول کی مجلس متفرق ہونے کے باوجود نکاح باطل نہیں ہوگا (۳)۔

سب کچھ اس صورت میں ہے جب کہ مجلس حقیقتاً متحد ہو، لیکن جہاں تک مجلس کے حکماً متحد ہونے کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک حکم وہی باقی رہے گا کہ مجلس علم میں قبولیت ضروری ہوگی، اور حنابلہ کا بھی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۶، الدسوقی ۲/ ۲۲۱، الفروع ۴/ ۲۲۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۰۔
(۲) الدسوقی ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۲۔
(۳) مطالب اولی النہی ۵/ ۵۰۔

صحیح قول یہی ہے (۱)۔

مالکیہ نے جانتے ہی فوراً قبول کرنے کی شرط لگائی ہے (۲)، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق کتابت کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر شوہر غائب ہو اور اسے بیوی کے ولی کی طرف سے ایجاب کی خبر پہنچے (تو نکاح منعقد نہیں ہوگا)، اور اگر ہم دونوں مسئلوں میں نکاح کو صحیح قرار دیں تو خبر پہنچنے کی مجلس میں فوراً قبول کرنا شرط ہوگا (شافعیہ کے نزدیک) (۳)۔

اتحاد مجلس کی صورت میں احرام کے فدیہ میں تداخل:

۱۶- **ممنوعات** احرام میں مجلس کے ایک ہونے سے واجب کفاروں میں تداخل نہیں ہوسکتا، **إلا** یہ کہ ایک ہی قسم کے محظور کا ارتکاب کیا جائے، اور اگر جن ممنوعات کا ارتکاب کیا گیا وہ مختلف قسم اور جنس کے ہوں تو اتحاد مجلس کا اعتبار نہیں، بلکہ اس وقت اعتبار اتحاد سبب کا ہے (۴)۔

احرام کی حالت میں ممنوع چیزوں کے ارتکاب پر جو فدیہ واجب ہوتا ہے اس کے تداخل میں اتحاد مجلس کا اثر ہے، لیکن اتلاف کے فدیہ میں تداخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ تلف شدہ چیز کے متعدد ہونے سے متعدد ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ شی ممنوع کا دوبارہ ارتکاب کرنے والے پر (دوسرا) تاوان واجب نہیں ہوگا، خواہ وہ شی

(۱) ابن عابدین ۲/۲۶۶-۲۶۷، المغنی مع الشرح ۷/۴۳۱، مطالب اولی النہی ۳/۷-۸۔
(۲) الرہونی ۳/۱۹۱۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/۳۶۔
(۴) ابن عابدین ۲/۲۰۱، البدائع ۲/۱۹۴، الدسوقی ۲/۶۶، الفروق ۲/۲۱۰، الجمل ۲/۵۰۲، کشاف القناع ۲/۴۱۲، الکافی ۱/۵۶۴، المغنی مع الشرح ۳/۵۴۳۔

ممنوع اتلاف ہو یا کچھ اور (۱)۔

فدیۂ جماع میں اتحاد مجلس کی صورت میں تداخل کا حکم دیگر محظورات کے فدیہ میں تداخل سے مختلف ہے۔

غیر جماع کے فدیہ کا تداخل:

۱۷- محرم نے اگر مختلف قسم کی خوشبو لگائی، یا مختلف قسم کے کپڑے پہن لئے مثلاً قمیص، عمامہ، پاجامہ اور موزہ، یا متعدد بار ایک ہی قسم کی چیز استعمال کی، تو اگر یہ ایک جگہ اور پے در پے ہو تو اتحاد مجلس کی وجہ سے اس میں ایک ہی فدیہ ہے (۲)۔

امام محمدؒ کے سوا باقی حنفیہ، اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ، اور حنابلہ میں سے ابن ابی موسیٰ کی رائے یہ ہے کہ اگر مذکورہ ممنوعات کا ارتکاب دو جگہوں میں ہوا ہے تو فدیہ متعدد ہوگا (۳)۔

امام احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اگر پہلے کی طرف سے فدیہ ادا نہیں کیا ہے تو اس پر ایک فدیہ ہے، اس لئے کہ حکم اسباب کے بدلنے سے مختلف ہوتا ہے، نہ کہ اوقات اور اجناس کے بدلنے سے۔

حنفیہ میں محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، بشرطیکہ ارتکاب کرنے والے نے تکرار کی نیت کی ہو (۴)۔

(۱) البدائع ۲/۲۰۱، الجمل ۲/۵۰۲، الفروق ۲/۲۰۹، کشاف القناع ۲/۴۱۲۔
(۲) البدائع ۲/۱۹۴، ابن عابدین ۲/۲۰۱، الجمل علی المنہج ۲/۵۰۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۵۲۷، الانصاف ۳/۵۲۶ طبع اول۔
(۳) البدائع ۲/۱۹۴، ابن عابدین ۲/۲۰۱، الجمل علی المنہج ۲/۵۰۲، کشاف القناع ۲/۴۱۱، الانصاف ۳/۵۲۶۔
(۴) کشاف القناع ۲/۴۱۱، الفروع ۳/۵۷، الانصاف ۳/۵۲۵ طبع انصار السنۃ، الجمل ۲/۵۰۲، ابن عابدین ۲/۲۰۱، الدسوقی ۲/۶۶۔

احرام کی حالت میں جماع کے فدیہ کا تداخل:

۱۸- محرم سے اگر متعدد بار جماع سرزد ہو تو فدیہ کے متعدد ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں فقہا کی تین رائیں ہیں:

الف۔ اگر مجلس متحد ہو تو فدیہ بھی ایک ہی ہوگا، حنفیہ کا یہی قول ہے(۱)، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے بشرطیکہ پہلے جماع کا کفارہ ادا نہ کیا ہو، اور اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہو تو دوسرے کی طرف سے بھی کفارہ ادا کرنا ہوگا(۲)۔

ب۔ دوسری رائے یہ ہے کہ فدیہ مطلقاً ایک ہوگا، خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف، کیونکہ فدیہ کا حکم پہلی وطی پر ہے، یہی قول مالکیہ کا ہے(۳)۔

ج۔ تیسری رائے یہ ہے کہ جماع کے مکرر ہونے سے فدیہ بھی مکرر ہوگا، کیونکہ وہ کفارہ کا سبب ہے، اس لئے دوسرا جماع دوسرے کفارہ کا موجب ہوا، شافعیہ کا یہی قول ہے، اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے(۴)۔

خلع میں اتحاد مجلس:

۱۹- چاروں ائمہ کے مذاہب کے مطابق اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلع کیا تو (بیوی کے لئے) اس کو قبول کرنے کا اختیار (اسی) مجلس تک محدود رہے گا، مگر یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اگر زوجین نے اس میں خیار کی شرط نہ لگائی ہو اور بیوی کی طرف سے ایجاب نہ ہو تو بیوی کی مجلس کا اعتبار ہوگا، اور شوہر کا رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا اگرچہ بیوی کے قبول کرنے سے پہلے ہو، اور اگر خلع کا مطالبہ کرنے میں بیوی نے پہل کی ہو تو جب تک شوہر نے قبول نہیں کیا ہے بیوی کا اس سے رجوع کرنا صحیح ہوگا(۱)۔

اور باقی فقہاء کے نزدیک دونوں خلع کرنے والوں کی مجلس کا یکساں اعتبار ہوگا، اگر خلع کا ایجاب بیوی نے کیا ہو تو حنفیہ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر زوجین کی طرف سے اس میں خیار کی شرط ہو (تو دونوں کی مجلس کا اعتبار ہوگا)، اور ایجاب وقبول میں تعجیل اور تاخیر کا حکم فقہاء کے نزدیک بیع کی طرح ہے، اور یہ سب کے سب اس وقت ہیں جب کہ اسے کسی شرط کے ساتھ معلق نہ کیا گیا ہو(۲)۔

اور تعلیق کے باب میں مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، مالکیہ میں سے ابن عبدالسلام کو اس رائے سے اختلاف ہے، اسی طرح اگر خلع میں بیوی پہل کرنے والی ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے) معاوضہ پر نظر کرتے ہوئے۔

تعلیق کے باب میں قبول اس وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ شرط معلق پائی جائے جس پر تعلیق کی گئی ہے(۳)۔

اور خلع میں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک خلع کی پیشکش کے علم کی مجلس ایجاب وقبول کی مجلس کی طرح ہے(۴)۔ مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، انہوں نے اس کی صراحت تو نہیں کی ہے تاہم انہوں نے ذکر کیا ہے کہ خلع کا صیغہ بیع کے صیغہ کی طرح ہے، اور بیوی کے غائب ہونے کی صورت میں خلع کے سلسلے میں انہوں نے اپنے کلام میں کوئی ایسی نئی بات ذکر نہیں کی ہے جو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵/۳۴۳۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۱۸-۳۱۹۔

(۳) الدسوقی علی الدردیر ۲/۶۹۔

(۴) الجمل علی المنہج ۲/۵۰۳، المغنی مع الشرح ۳/۳۱۸-۳۱۹۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۵۸-۵۵۹، جامع الفصولین ۱/۲۹۱ طبع الازہریہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۵۸-۵۵۹، الحطاب ۴/۳۷، العدوی علی خلیل ۴/۲۴، منح الجلیل ۲/۱۹۸، الشروانی علی التحفہ ۷/۴۸۰-۴۸۱-۴۸۳، مطالب اولی النہی ۵/۳۰۷، الکافی ۲/۱۷۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) ابن عابدین ۲/۵۵۸-۵۵۹، الشروانی علی التحفہ ۷/۴۸۱۔

بیوی کی موجودگی کی صورت کے مخالف ہو۔ اسی طرح انہوں نے وکیل کو بھی کسی الگ رائے کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے (۱)۔

مخیّرہ کی مجلس کا اتحاد:

۲۰ - مخیّرہ وہ عورت ہے جسے اس کے شوہر نے اس کی طلاق کا مالک بنا دیا ہو، مثلاً اس سے یوں کہا ہو: ''اختاری نفسک'' (تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے)۔

حنفیہ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار دیا، یا اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دے دیا تو وہ جب تک اس مجلس میں ہے اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہے۔ یہ مجلس حنفیہ کے مذہب کے مطابق اگر چہ ایک دن یا اس سے زیادہ لمبی ہو، لیکن اگر وہ کھڑی ہوگئی یا دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا، کیونکہ مجلس سے اٹھنا، یا دوسرے کام میں مصروف ہونا اعراض کی دلیل ہے، اور اختیار صریح اعراض سے باطل ہوجاتا ہے، تو اسی طرح ہر اس چیز سے باطل ہوگا جو اعراض پر دلالت کرنے والی ہو، لیکن حنفیہ کے نزدیک بیوی کی مجلس کا اعتبار ہے نہ کہ شوہر کی مجلس کا، کیونکہ یہ تملیک ہے، اور مالکیہ کے نزدیک دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوگا (۲)۔

حنابلہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجلس میں (قبول یا اختیار کا استعمال) فی الفور ہو، اور ان دونوں ہی کی مجلس کا ایک ساتھ شمار ہوگا، چنانچہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مجلس سے اٹھ گیا تو عورت کا اختیار باطل ہوجائے گا۔ نجاد نے اپنی سند سے سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر اور عثمانؓ نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو اختیار دے، یہ فیصلہ دیا کہ اس وقت تک اختیار رہے گا جب تک دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں (۱)۔

مالکیہ کی دوسری روایت کی رو سے عورت کو مجلس سے باہر اس وقت تک اختیار باقی رہے گا جب تک کہ وہ کسی حاکم کے سامنے کھڑی نہ ہو یا اسکی رضامندی سے اس سے وطی نہ کی جائے، زہری، قتادہ، ابوعبید اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے۔ ابن المنذر نے رسول ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت عائشہؓ کو اختیار دیتے ہوئے کہا تھا: ''إني ذاكر لك أمراً، فلا عليك ألا تعجلي حتى تستأمري أبويك'' (میں تمہارے سامنے ایک بات رکھتا ہوں اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس معاملہ میں تم جلد فیصلہ نہ کرو تا آنکہ اپنے ماں باپ سے مشورہ کرلو) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اختیار صرف مجلس تک محدود نہیں رہے گا (۲)۔

اور مذکور الصدر حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت مجلس میں حاضر ہو، لیکن اگر مخیّرہ غائب ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم بھی وہی ہے (۳) اور شافعیہ کی عبارت سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی حاضرہ اور غائبہ کے حکم میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ خلع زیادہ صحیح قول کی رو سے طلاق ہے، اور اس میں مجلس علم ایجاب

---

(۱) الحطاب ۴/ ۲۴-۳۴-۳۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱۴، الکافی ۲/ ۷۷، الانصاف ۸/ ۴۹۶۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۹۴، جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱، الفروق ۳/ ۱۷۳، تہذیب الفروق مع المحلیل ۳/ ۳۵۸۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۲۹۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۶۔

(۲) الخرشی ۳/ ۲۱۵ طبع الازہریہ، الفروق ۳/ ۱۷۳، تہذیب مع المحلیل ۳/ ۳۵۸، المغنی مع الشرح ۸/ ۲۹۵، حدیث: "إني ذاكر لك أمرا...." کی روایت بخاری و مسلم وغیرہ نے کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۱۱۰۳ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، الفتح الکبیر ۱/ ۴۵۲)۔

(۳) جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۴۔

اتحاد المجلس ۲۱

وقبول کی مجلس کی طرح ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جس طرح مخیّرہ حاضرہ میں اختلاف ہے اسی طرح لخمی کے نقطۂ نظر کی رو سے مخیّرہ غائبہ میں بھی اختلاف ہے اور ابن رشد کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اختیار اس کے ہاتھ میں اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ دو ماہ سے زیادہ نہ ہو جائے جیسا کہ توضیح میں ہے، یا یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہے، یا جب تک کہ وہ کسی حاکم کے سامنے کھڑی نہ کی جائے، یا اس کی مرضی سے اس سے وطی نہ کی جائے (۲)۔

اور مخیّرہ کے سلسلے میں اختلاف مجلس کا وہی حکم ہے جو بیع میں اختلاف مجلس کا ہے (۳)۔

ایک مجلس میں طلاق کی تکرار:

۲۱ - اگر کسی شخص نے اپنی اس بیوی سے جس سے وطی کر چکا ہے یا جو اس کے حکم میں ہے (یعنی خلوت صحیحہ ہو چکی ہے) ایک مجلس میں یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے۔ اور اس نے تینوں طلاق واقع کرنے کی نیت سے ایسا کہا تو ائمہ اربعہ کے نزدیک اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور وہ مطلقہ دوسرے مرد سے نکاح کئے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی (۴)، یہی ابن حزم کا قول ہے (۵) کیونکہ محمود بن لبید سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص کے

(۱) الشروانی علی التحفہ ۷/ ۴۰۹-۴۸۱۔
(۲) منح الجلیل ۲/ ۲۹۴۔
(۳) منح الجلیل ۲/ ۲۹۰، جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹-۴۵۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۸، العدوی علی الخرشی ۴/ ۵۰، منح الجلیل ۲/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۵۱، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۵۲-۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۰ طبع الریاض، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱ طبع انصار السنہ۔
(۵) المحلی ۱۰/ ۱۷۳ طبع المنیریہ۔

بارے میں یہ خبر دی گئی کہ اس نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہیں تو رسول اللہ ﷺ غصہ ہوئے پھر فرمایا: **"أيُلعب بكتاب الله عزّ وجلّ وأنا بين أظهركم"** (کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ساتھ کھلواڑ کیا جا رہا ہے جب کہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں) یہاں تک کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا: اے اللہ کے رسول! کیا میں اسے قتل نہ کر دوں؟ (۱)۔

اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی (۲)۔ یہی ابن عباسؓ کا قول ہے، اور اسحاق، طاؤس اور عکرمہ بھی اسی کے قائل ہیں، چونکہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو سال تک تین طلاقیں ایک ہی متصور ہوتی تھیں، پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا: لوگ اس معاملے میں جلدی کرنے لگے جس میں انہیں تاخیر اور صبر کرنا چاہئے تھا، کیا اچھا ہوتا کہ ہم اسے ان پر نافذ کر دیتے، چنانچہ انہوں نے اسے لوگوں پر نافذ کر دیا" (۳)۔

اور اگر شوہر نے ایک مجلس میں تین بار طلاق کا استعمال تاکید کے طور پر یا سمجھانے کے ارادے سے کیا ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تاکید کی نیت دیانۃً تو قبول کی جائے گی، قضاءً قبول نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قضاءً بھی قبول کی جائے گی اور دیانۃً بھی۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۴، حدیث: "أيُلعب بكتاب الله...." کی روایت نسائی نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ کی ہے (سنن النسائی ۶/ ۱۴۲ طبع المصریہ الازہریہ) اور اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں، اور اس کی سند میں مخرمہ ہیں جنہوں نے اپنے والد سے نہیں سنا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب میں ذکر کیا ہے (جامع الاصول ۷/ ۵۸۹ طبع الملاح)۔
(۲) الانصاف ۸/ ۴۵۵۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹، اور ابن عباس والی حدیث تھوڑے اختلاف کے ساتھ مروی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۱۰۹۹ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

اور اگر اس نے اسے مطلق رکھا (تاکید یا تکرار کی نیت نہیں کی) تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور زیادہ ظاہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ (تکرار کی صورت میں) اصل تاکید کا نہ ہونا ہے (۱)۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ تاکید کا احتمال موجود ہے، لہذا یقینی عدد کو لیا جائے گا (یعنی ایک کو)، یہی قول ابن حزم کا ہے (۲)۔

اور ''تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے'' ہی کی طرح حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ''تجھے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے'' کا جملہ ہے، ایک اور طلاق یا متعدد طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں متعدد طلاقوں کے واقع ہونے میں، اور تاکید اور افہام مراد لینے کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ لیکن جب مطلق کہے تو پہلی صورت میں ان کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور دوسری صورت میں ایک (۳)۔

طلاق اور اس کے عدد کے درمیان فصل:

۲۲ - سانس لینے کا سکتہ اور زبان بندی (عجز) کا سکتہ طلاق اور اس کے عدد کے درمیان اتصال میں مضر نہیں ہے۔ اور اگر سکوت اس سے زیادہ ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضر ہوگا (یعنی دونوں علاحدہ علاحدہ کلام مانا جائے گا) اور اس کے ساتھ تاکید کی نیت صحیح

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۴۹، الخرشی ۴/ ۵۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۴۹، المحلی ۱۰/ ۱۷۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵، الخرشی ۴/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۴۹، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۵۵، المغنی ۷/ ۲۳۰-۲۳۲ طبع الریاض، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱۔

نہیں ہوگی۔ مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ طویل سکوت صرف غیر مدخول بہا میں مضر ہوگا (۱)۔ اور مدخول بہا میں حرف عطف (یعنی فاء یا واو یا ثم کے ذریعہ عطف) کے بغیر تاکید حاصل ہو جائے گی۔

غیر مدخول بہا عورت کی طلاق کی تکرار:

۲۳ - جس عورت سے نکاح کے بعد صحبت نہیں ہوئی ہے اسے ایک مجلس میں مکرر طلاق دینے کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف۔ حنفیہ، شافعیہ اور ابن حزم کا یہی قول ہے، کیونکہ وہ پہلی طلاق سے بائن ہوگئی اور شوہر کے لئے اجنبیہ ہوگئی، اور اجنبیہ کو طلاق دینا باطل ہے (۲)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اگر حرف عطف کے ساتھ کہا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، یہ قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے، اور اگر اس نے اپنے کلام کو جدا جدا استعمال کیا ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی (۳)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اگر ایک مجلس میں ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر مختلف مجلسوں میں ہو تو صرف پہلی مجلس والی طلاق واقع ہوگی، ابراہیم نخعی سے یہی مروی ہے (۴)۔

پہلی رائے والوں کا استدلال اس روایت سے ہے جو سعید بن منصور نے عتاب بن بشیر سے، انہوں نے خصیف سے، انہوں نے زیاد بن ابی مریم سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے اس

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۵۶، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۵۲-۵۳، منح الجلیل ۲/ ۲۳۹، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۵۱، المحلی ۱۰/ ۱۷۵۔

(۳) الخرشی ۴/ ۵۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۰۴-۴۰۵ طبع المنار۔

(۴) المحلی ۱۰/ ۱۷۵۔

شخص کے بارے جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاق دے دی ہو، نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر اس نے اسے ایک طلاق دی، پھر دوسری طلاق دی، پھر تیسری طلاق دی، تو دوسری اور تیسری اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ پہلی طلاق سے ہی بائن ہو چکی ہے۔ یہ قول خلاس، اور ایک قول کے مطابق ابراہیم نخعی، طاؤس، شعبی، عکرمہ، ابو بکر عبد الرحمٰن بن الحارث بن ہشام اور حماد بن ابی سلیمان سے صحیح طور پر منقول ہے (۱)۔

دوسرے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو سعید بن منصور کے طریق سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ ہم سے ہشیم نے بیان کیا انہوں نے کہا کہ ہم سے مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو طلاق دیتے ہوئے کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، اور یہ تینوں جملے ایک دوسرے کے ساتھ متصل کہے تو وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک وہ دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے۔ پس اگر کہا کہ تو طلاق والی ہے، پھر خاموش ہوگیا، پھر کہا کہ تو طلاق والی ہے، پھر خاموش ہوگیا، پھر کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو وہ پہلی طلاق سے بائن ہوگئی اور دوسری تیسری کچھ نہیں، عبد اللہ بن مغفل مزنی سے ایسا ہی منقول ہے، اوزاعی اور لیث کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

اور تیسرے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو حجاج ابن منہال کے طریق سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے عبد العزیز بن عبد الصمد نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے منصور نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ کے بارے میں مجھ سے یہ بیان کیا گیا کہ وہ فرماتے تھے: اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ایک مجلس میں کہا کہ "تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے"، تو ایسی صورت میں جب تک بیوی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر وہ اپنی اس مجلس سے ایک طلاق دے کر اٹھ جائے اور پھر طلاق دے تو دوسری کچھ نہیں (۱)۔

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) المحلی ۱۰/ ۱۷۵۔

حرف عطف کے ساتھ طلاق کی تکرار:

۲۴ - طلاق کے متعدد ہونے، اور تاکید اور افہام کی نیت کرنے میں حنفیہ کے نزدیک طلاق کی تکرار خواہ عطف کے ساتھ ہو یا بغیر عطف کے ہو، دونوں کا حکم برابر ہے، پس اس کے قول "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" (تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے) اور اس کے قول "أنت طالق و أنت طالق و أنت طالق" (تو طلاق والی ہے اور تو طلاق والی ہے اور تو طلاق والی ہے) کے مابین کوئی فرق نہیں ہوگا، اور عطف خواہ واو کے ساتھ ہو، یا فا کے ساتھ ہو، یا ثم کے ساتھ ہو، سب کا حکم برابر ہے (۲)۔

اور واو کے ساتھ عطف ہو تو شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور "فا" اور "ثم" کے ساتھ عطف کی صورت میں تاکید کی نیت قبول نہیں کی جائے گی، اور ان کی بعض کتابوں کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ثم کے ذریعہ تاکید واو کے ذریعہ تاکید کی طرح ہے، جیسا کہ "العباب" میں ہے (۳)۔

مالکیہ (۴) اور حنابلہ کے نزدیک عطف کے ساتھ تاکید کی نیت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے، اس کے

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵-۴۶۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۵۰۔

(۴) الخرشی ۴/ ۴۹۔

ساتھ تاکید حاصل نہیں ہوسکتی (۱)، اور اگر "فا" اور "ثم" کے ذریعہ عطف ہو تو شافعیہ کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

ایک مجلس میں ایلاء کی تکرار:

۲۵ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایلاء کی قسم ایک ہی مجلس میں بار بار کھائی اور تاکید کی نیت کی تو ایک ہی ایلاء اور ایک ہی قسم ہوگی، یہاں تک کہ اگر اس نے بیوی سے اس مدت میں صحبت نہیں کی تو اسے ایک طلاق پڑے گی، اور اگر اس نے اس مدت میں اس سے صحبت کرلی تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا، اور اگر تاکید کی نیت نہیں کی یا مطلق رکھا تو قسم ایک ہوگی اور ایلاء تین ہوگا (۳)۔

اور اگر تاکید کی نیت کی تو شافعیہ کے نزدیک ایلاء مکرر نہ ہوگا، خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں، اور اگر مطلق رکھا تو اگر مجلس ایک ہو تو قسم ایک ہوگی (۴)۔

اور حنابلہ نے ایلاء میں مجلس کے اتحاد کے سلسلے میں کوئی کلام نہیں کیا ہے (۵)۔

اور ایلاء کی تکرار کے سلسلے میں مالکیہ کی کسی تصریح کی ہمیں واقفیت نہ ہوسکی، لیکن وہ اسے یمین ہی قرار دیتے ہیں اور یمین کی تکرار سے ان کے نزدیک کفارہ مکرر نہیں ہوتا جب تک کہ تکرار کی نیت نہ کرے (۶)۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۳۰۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۰ ۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۵۶۔

(۴) الشروانی علی التحفۃ ۸/ ۱۷۶-۱۷۷۔

(۵) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰۸۔

(۶) الشرح الصغیر ۲/ ۲۱۷ طبع دار المعارف، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۶۵ طبع مصطفی الحلبی۔

ظہار میں اتحاد مجلس:

۲۶ - ظہار میں اتحاد مجلس وہ یہ ہے کہ ایک مجلس میں تاکید کے ارادہ سے ظہار کے الفاظ بار بار ادا کرے، ایسی صورت میں قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور کفارہ مکرر نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ کئی مجلسوں میں الفاظ ظہار دہرائے تو کفارہ متعدد ہوگا، اسی طرح اگر ایک مجلس میں ہو اور تکرار کی نیت کرے یا مطلق رکھے (تو کفارہ مکرر ہوگا) (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جب تک استیناف کی نیت نہ کرے ظہار کے مکرر ہونے سے کفارہ مکرر نہیں ہوگا، خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں (۲)۔

حنابلہ بھی ظہار کی تکرار سے کفارہ کے متعدد نہ ہونے کے قائل ہیں، خواہ مظاہر استیناف ہی کی نیت کیوں نہ کرے، کیونکہ ظہار کے مکرر کرنے کا اثر بیوی کے حرام ہونے پر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ پہلے ہی قول سے اس کو حرام کرچکا۔ ان لوگوں نے اسے اللہ تعالی کی قسم کھانے پر قیاس کیا ہے (۳)۔

اتّزار

دیکھئے: "ائتزار"۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۷۷۔

(۲) الخرشی ۴/ ۱۰۸، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۴/ ۱۲۲، الشروانی علی التحفۃ ۸/ ۱۸۷۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۹۹۔

اتصال

تعریف:

۱- اتصال اہل لغت کے نزدیک عدم انقطاع (ختم نہ ہونے) کو کہتے ہیں، اور وہ انفصال کی ضد ہے(۱)۔

لفظ اتصال اور لفظ موالاۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اتصال میں دو چیزوں کے درمیان ملاپ اور ایک دوسرے کو چھونا پایا جاتا ہے، لیکن موالاۃ میں دو چیزوں کے درمیان ملاپ اور مس کی شرط نہیں ہے بلکہ دو چیزوں کے درمیان تسلسل کا پایا جانا شرط ہے(۲)۔

فقہاء اتصال کو اعیان اور معانی دونوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اعیان کے اتصال میں وہ لوگ کہتے ہیں: جماعت کی نماز میں صفوں کا اتصال، اور معقود علیہ (مبیع) کے ساتھ زائد چیزوں مثلاً موٹاپا اور رنگ کا اتصال۔

اور معانی کے اتصال میں وہ کہتے ہیں: ایجاب کا قبول کے ساتھ متصل ہونا وغیرہ۔ لفظ اتصال اور لفظ وصل کے درمیان فرق یہ ہے کہ اتصال وصل کا اثر ہے۔

عام حکم:

۲- فقہاء کے کلام کا احاطہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اصل کے ساتھ جو زائد چیزیں دائمی طور پر متصل ہوں، عام طور پر ان کا ایک ہی حکم ہوتا ہے۔

چنانچہ زائد چیزیں جو اصل کے ساتھ متصل ہیں وہ مبیع میں تبعاً داخل ہوتی ہیں، اور اسی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک جو زائد چیزیں دائمی طور پر متصل ہوں (وہ بھی تبعاً مبیع میں داخل ہوتی ہیں)(۱) (جیسا کہ فقہاء نے بیع میں اس کا ذکر کیا ہے) اور صرف ان زوائد کو (بغیر اصل کے) رہن رکھنا جائز نہیں (جیسا کہ انہوں نے کتاب الرہن میں اس کی صراحت کی ہے)۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ غیر متصل الفاظ کے معانی اصل کے ساتھ لاحق نہیں ہوں گے۔ اسی بنا پر استثناء، شرط اور تعلیق میں اور کنایات طلاق کی نیت میں اور عبادات میں اتصال ضروری(۲)، اور ان میں سے بعض میں اختلاف ہے اور فقہاء اس کی تفصیل اقرار، بیع، طلاق، ایمان، اور نماز کے ابواب میں بیان کرتے ہیں۔

وصل کا عام حکم:

۳- چونکہ اتصال اور وصل کے درمیان مضبوط ربط ہے اس بنا پر یہاں وصل کا شرعی حکم بیان کرنا مناسب ہوگا، چنانچہ وصل کبھی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ بیع صرف میں قبضہ کو عقد کے ساتھ ملانا، اور کبھی وصل جائز ہوتا ہے، جیسا کہ سورت کے شروع میں اعوذ باللہ کو بسم اللہ کے

---

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن: مادہ (وصل)، الکلیات: مادہ (اتصال)۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن (وصل)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۸-۳۱-۳۳ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۹ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم، الفروق للقرافی ۳/ ۲۸۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۹۶ طبع المیمنیہ۔

(۲) دیکھئے: المغنی ۱/ ۲۶۹، ۵/ ۱۳۶، اس میں اس سلسلے کے فقہی نظریات بیان ہوئے ہیں، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳، ۳/ ۱۲۰، منہاج الطالبین بحاشیہ القلیوبی ۱/ ۱۷۰ طبع الحلبی۔

ساتھ ملانا، اور کبھی ممنوع ہوتا ہے، جیسا کہ عبادات کے ساتھ ایسی چیز کو ملانا جو عبادات میں سے نہیں ہے (۱)، فقہاء نے اس بحث کو نماز، اذان، اور حظر واباحت کے ابواب میں ذکر کیا ہے، اور بسم اللہ کو آخر سورت کے ساتھ ملانا جیسا کہ تجوید میں بیان کیا جاتا ہے، اور افطار کے بغیر روزوں کو روزوں کے ساتھ ملانا، اور اس کو صیام وصال کہا جاتا ہے، فقہاء نے مکروہات صیام پر کلام کرتے وقت کتاب الصیام میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۰۸، ابن عابدین ۵/ ۲۴۴۔

اتّکاء

تعریف:

۱- لغت میں اتکاء کے معانی میں سے ایک کسی چیز پر ٹیک لگانے کے ہیں، اسی سے اللہ تعالی کا وہ قول ہے جو موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں آیا ہے: ''هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا'' (۱) (یہ میری لاٹھی ہے میں اس پر ٹیک لگاتا ہوں)، اسکے معانی میں سے ایک معنی بیٹھنے میں دونوں جانب میں سے کسی ایک جانب جھکنا ہے (۲)۔

اور فقہاء بھی اسے ان ہی دونوں مذکورہ معنوں میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- استناد: لغت میں پیٹھ سے ٹیک لگانے کے معنی میں آتا ہے، کسی اور چیز سے ٹیک لگانے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا (۴)، لہذا اس کے درمیان اور اتکاء کے درمیان اس کے پہلے لغوی معنی کے اعتبار سے عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، اور اتکاء کے دوسرے معنی کے لحاظ

(۱) سورۂ طہٰ/ ۱۸۔

(۲) المصباح المنیر، النہایۃ لابن الاثیر ۱/ ۱۹۳، ۵/ ۲۱۸ طبع الحلبی، تاج العروس مادہ (وکا)۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۴ طبع بولاق، المجموع ۵/ ۲۷۹ نشر محمد نجیب المطیعی، الدسوقی ۴/ ۲۷ طبع دار الفکر۔

(۴) الکلیات لابی البقاء ۱/ ۲۷۳ طبع دمشق ۱۹۷۴ء۔

سے ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی۔

اجمالی حکم:

۳- اس کا حکم فقہی استعمالات کے تابع ہوکر مختلف ہوتا ہے، تو عذر والوں کے لئے ہر نماز میں (خواہ نفل ہو یا فرض) ٹیک لگانا اپنے دونوں معنوں کے اعتبار سے جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔ لیکن غیر معذور افراد کے لئے فرائض میں مکروہ ہے، نفل میں جائز ہے (۲)۔

اور قبر پر ٹیک لگانا اس پر بیٹھنے کی طرح ہے، اسکے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور اسکے مکروہ ہونے کے قائل ہیں (۳)۔ مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور وہ اسکے جواز کے قائل ہیں (۴)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء ٹیک لگانے کے احکام درج ذیل مقامات میں بیان کرتے ہیں:

نماز میں ٹیک لگانے کے احکام مکروہات نماز کی بحث میں (۵)، قبر پر ٹیک لگانے کا حکم کتاب الجنائز میں میت کو دفن کرنے کی بحث

(۱) الحلیۃ مع الہندیہ ۱/ ۱۱۸ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ المجموع ۴/ ۱۸۴ - ۱۸۸، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ المدونہ ۱/ ۷۴ طبع السعادہ۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۹۸۷ طبع الامام، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۳ھ المغنی ۲/ ۴۴۳ طبع المنار ۱۳۴۵ھ۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۳ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۶، المدونہ ۱/ ۷۴، المجموع ۴/ ۱۸۴، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۵۸۸ طبع الملک۔

میں (۱)، قضائے حاجت میں ٹیک لگانے کا حکم طہارت کے ابواب میں قضائے حاجت کے آداب پر گفتگو کرتے ہوئے (۲)، کھانے کے وقت ٹیک لگانے کا حکم حظر واباحت کے ابواب میں (۳)، بلا ضرورت مسجد میں ٹیک لگانے کا حکم احیاء الموات میں مساجد کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے (۴)، اور کسی ایسی چیز پر جس میں حیوان کی تصویر ہو مثلاً تکیہ وغیرہ اس پر ٹیک لگانے کا حکم نکاح کے ابواب میں ولیمہ کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے (۵)۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۹۸۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۳، المغنی ۲/ ۴۴۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۱۷۰ طبع المنار۔

(۴) الدسوقی ۴/ ۷۲۔

(۵) المہذب ۲/ ۶۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۹ھ۔

إتلاف

۱- قاموس میں ہے:" تلف "فرح کے وزن پر ہے، اس کے معنی ہلاک ہونے کے ہیں۔ اور" أتلفه" کے معنی ہیں: اس نے اسے فنا کردیا (۱)۔

فقہاء کے استعمالات اس لغوی معنی سے قریب ہیں، کاسانی لکھتے ہیں: کسی چیز کو تلف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے عادتاً جو منفعت مطلوب ہے اس سے اس کو نکال دیا جائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- (الف) إهلاک: اہلاک اور اتلاف کبھی ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔ چنانچہ مفردات راغب میں ہے: ہلاکت کی تین صورتیں ہیں: کوئی چیز آپ کے پاس سے کھو جائے اور وہ دوسروں کے پاس موجود ہو، مثلاً اللہ تعالی کا قول: "هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ" (۳) (مجھ سے میرا اقتدار ختم ہوگیا)، اور کسی چیز کا ہلاک ہونا اس کے بگڑ جانے اور خراب ہوجانے کی وجہ سے ہے، مثلاً اللہ تعالی کا قول: "وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ" (۴) (اور وہ کھیتی اور نسل کو برباد کرتا ہے)، اور مثلاً تمہارا قول: "هلک الطعام" (کھانا خراب ہوگیا)، اور "هلک" مات (مرنے) کے معنی میں آتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کا قول: "إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ" (۱) (اگر کوئی شخص مر جائے)، اور کسی چیز کے دنیا سے مٹ جانے اور ناپید ہوجانے کے معنی میں، جیسے کہ اللہ تعالی کا قول: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ" (۲) (اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز ختم ہوجانے والی ہے)۔

(ب) تلف: یہ اتلاف سے عام ہے، کیونکہ تلف جس طرح غیر کے تلف کرنے کے نتیجے میں ہوتا ہے اسی طرح کبھی آفت سماوی کے نتیجہ میں ہوتا ہے۔ اور قلیوبی کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اتلاف تلف کے عموم میں داخل ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: عاریت پر لی ہوئی چیز اگر ضائع ہوگئی اور یہ ہلاکت مالک کی طرف سے حاصل شدہ اجازت کے خلاف استعمال کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے خواہ مالک ہی کے تلف کردینے کی وجہ سے ہوتو اس کا ضمان واجب ہوگا (۳)۔

(ج) تعدی: لسان العرب میں ہے: "تعدی الحق" حق سے تجاوز کیا، اور "اعتدی فلان عن الحق" یعنی فلاں شخص حق سے تجاوز کرکے ظلم کی طرف مائل ہوا، اور کبھی اتلاف کی بعض صورتیں وہ بھی ہوتی ہیں جو ظلم اور زیادتی ہیں (۴)۔

(د) إفساد: قاموس میں ہے: أفسده یعنی اس نے شئی کو اس کی مطلوبہ صلاحیت سے نکال دیا، اس معنی کے لحاظ سے "إفساد" اتلاف کا مترادف ہے (۵)۔

(ھ) جنایت: کہا جاتا ہے جنی جنایۃ، یعنی اس نے قابل

---

(۱) القاموس المحیط (تلف)۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۶۴ طبع اول۔
(۳) سورۂ حاقہ/ ۲۹۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔
(۲) سورۂ قصص/ ۸۸۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۲۰ طبع الحلبی۔
(۴) لسان العرب (عدو)۔
(۵) القاموس المحیط (فسد)۔

مواخذہ جرم کیا۔فقہاء جنایت کا استعمال زیادہ تر زخمی کرنے اور کاٹنے کے معنی میں کرتے ہیں، اور دونوں الفاظ کے درمیان تعلق اور مناسبت یہ ہے کہ جس طرح جنایت میں مواخذہ متحقق ہوتا ہے اسی طرح اتلاف کی بعض صورتوں میں بھی مواخذہ متحقق ہوتا ہے۔

(و) إضرار: اس کے معنی ہیں دوسرے کو ضرر پہنچانا، نقصان میں ڈالنا، اور کبھی اس سے وہ نقصان مراد لیا جاتا ہے جو کسی چیز کی ذات پر واقع ہو، اتلاف کی بعض صورتوں میں یہ معنی پایا جاتا ہے۔

(ز) غصب: کسی مال متقوم اور محترم کو مالک کی اجازت کے بغیر علی الاعلان ایسے طریقہ پر لے لینا ہے کہ مالک کا قبضہ یا تو بالکلیہ ختم ہوجائے یا محدود ہوجائے۔

اتلاف اور غصب کے درمیان قدر مشترک مالک کے لئے شیٔ مملوک کی منفعت کو ختم کردینا ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ غصب کا تحقق صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب مالک کا قبضہ یا تو بالکلیہ ختم ہوجائے یا محدود ہوجائے، لیکن اتلاف مالک کے قبضہ کے باقی رہنے کے باوجود پایا جاتا ہے، اسی طرح مشروعیت اور ضمان کے مرتب ہونے کے لحاظ سے اثرات میں دونوں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے (۱)۔

اتلاف کا شرعی حکم:

۳- اتلاف میں اصل ممانعت ہے، جب کہ شرعاً اس کی اجازت نہ ہو، مثلاً مالک کا اپنے اس مال کو ضائع کردینا جو شرعاً اور طبعاً قابل انتفاع ہو۔

اور کبھی اتلاف واجب ہوجاتا ہے جب کہ شارع کی طرف سے اس کے ضائع کرنے کا حکم ہو، مثلاً کسی مسلمان کے خنزیر کو ہلاک کرنا، اور کبھی مباح ہوتا ہے، مثلاً کسی ایسی چیز کا ضائع کرنا جس سے اس کا مالک بے نیاز ہو چکا ہو، اور اس شیٔ سے اس کے مالک یا کسی اور کے نفع اندوز ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

اور اتلاف کے ممنوع ہونے کی صورت میں اس کا اخروی حکم یعنی ''گناہ'' مرتب ہوتا ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ گناہ اور ضمان کے درمیان تلازم نہیں ہے، کبھی وہ دونوں ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، اور کبھی ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا پایا جاتا ہے، ضمان کے سلسلے میں تفصیلی بحث اس کے مقام پر آئے گی۔

اتلاف کی اقسام:

۴- اتلاف کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ ضائع کرنا یا تو کسی شیٔ کی ذات کا ہوگا یا منفعت کا، اور ہر دو صورت میں خواہ ذات کو ضائع کرنا ہو یا منفعت کا یا تو کل کا ضائع کرنا ہوگا یا جز کا۔

اور ان دونوں صورتوں میں اتلاف حقیقی ہے۔

اور کبھی اتلاف معنوی ہوتا ہے، اور اسی قبیل سے ہے عاریت پر لی ہوئی شیٔ کو اس کے مالک کے مطالبہ اور مدت کے پوری ہونے کے بعد بھی واپس نہ کرنا۔

کاسانی لکھتے ہیں: جو عمل شیٔ مستعار کو امانت سے ضمان میں تبدیل کردیتا ہے وہی ودیعت کی حالت کو بھی بدل دیتا ہے، اور وہ اتلاف حقیقی ہو یا اتلاف معنوی اس طرح کہ طلب کے باوجود واپس نہ کرے، یا مدت کے ختم ہوجانے کے بعد واپس نہ کرے، اور اسی طرح اس کی حفاظت کو چھوڑ دینا، اور مالک کی رضا کے خلاف کرنا (۱)، یعنی شیٔ مستعار کو مالک نے جس طرح استعمال کرنے یا اس سے نفع

---

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۷۔

اٹھانے کی اجازت دی ہے اس کے علاوہ صورتوں میں استعمال کرنا، تو اسے اتلاف معنوی اور موجب ضمان قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا کہ امانتوں کو باہم اس طرح ملا دینا کہ جس سے ان کے درمیان تمیز نہ ہوسکے، اتلاف معنوی قرار پائے گا اور اسی طرح غصب کئے ہوئے دراہم کو ملا دینا(۱)۔

جائز اور ناجائز اتلاف

اول-وہ جائز اتلاف جس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے:

۵- غیر کا حق متعلق ہوجانے کے ساتھ جائز اتلاف کی ایک صورت وہ ہے جس کی صراحت فقہاء نے کی ہے کہ اگر عقد اجارہ خود شی کی ذات کو ختم کرنے پر ہو تو ایسا اجارہ منعقد نہیں ہوتا ہے مگر جب کہ منافع کا تعلق ایسی چیزوں سے ہو کہ منافع کے پورے طور پر حاصل کرنے سے عین شی کا اتلاف لازم آتا ہو، جیسا کہ موم بتی کو جلانے کیلئے اجرت لینا اور دایہ کو دودھ پلانے کے لئے، اور درخت کو پھل کے لئے (۲)، اس تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کی وضاحت اجارہ کی اصطلاح میں آئے گی۔ تو ان صورتوں میں اصل شی کو تلف کرنا ہے اس کو استعمال کرنے اور منافع کو حاصل کرنے کے ذریعہ، اور یہ اتلاف جائز ہے جس سے غیر کا حق متعلق ہے۔

۶- اور جائز اتلاف ہی کے قبیل سے ہے مخمصہ کی حالت میں غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر کھا کر تلف کردینا، یہ وہ اتلاف ہے جس کی شارع کی طرف سے رخصت دی گئی ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں کھانے والے پر ضمان لازم ہے، اور مالکیہ کا راجح قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، اس لئے کہ مخمصہ کی حالت میں (مال غیر یا شی حرام کا) کھانا رخصت ہے، اس کی اباحت علی الاطلاق نہیں ہے، لہذا جب اس نے اس کا استعمال کرلیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ بزدوی کہتے ہیں، اور ابن رجب کہتے ہیں: جس شخص نے اپنی ذات سے تکلیف دور کرنے کے لئے کسی چیز کو تلف کردیا وہ ضامن ہوگا، لیکن جس شخص نے کسی چیز کو (خود اس تلف ہونے والی چیز کو لاحق ہونے والی) تکلیف سے بچانے کے لئے تلف کردیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

لیکن مالکیہ اپنے غیر ظاہر قول کے مطابق اس سے ضمان کو بھی ساقط کرتے ہیں اس لئے کہ دفع کرنا مالک پر واجب تھا، اور واجب کا معاوضہ نہیں لیا جاتا ہے(۱)۔

۷- اور جائز اتلاف کی ایک صورت جس میں غیر کا حق متعلق نہیں ہوتا یہ ہے کہ مردار، خون، اور مردار کے چمڑے یا دوسری ایسی چیزوں کو ضائع کیا جائے جو شرعا مال نہیں ہیں، خواہ وہ کسی ذمی کا ہو، چونکہ وہ مال غیر متقوم ہے، اور اس کے غیر متقوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے(۲)۔

۸- اور جائز اتلاف ہی کی ایک صوت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے کہ اہل حرب کے جو اموال اسلامی لشکر کے امیر کے ہاتھ آجائیں اگر انہیں دار الاسلام کی طرف منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا ضائع کرنا

---

(۱) البدائع ۷/۱۶۵-۱۶۶، المغنی والشرح الکبیر ۵/۴۴۵ طبع المنار ۱۳۴۷ھ، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۰۴-۴۳۶ طبع عیسی الحلبی، شرح الروض ۲/۳۴۸ طبع المیمنیہ، الشروانی علی التحفہ ۷/۱۲۳ طبع المیمنیہ۔

(۲) البدائع ۴/۱۷۵، الہدایہ ۳/۲۴۱، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶، ۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۵، ۲۱۹، الشرح الصغیر ۴/۳۱، المہذب ۱/۳۹۴-۳۹۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۹۲، المغنی ۵/۴۰۳ طبع مکتبۃ القاہرہ، ۶/۴۷-۱۳۳ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

(۱) البدائع ۷/۱۶۸، کشف الأسرار ۴/۱۵۱۹-۱۵۲۱، حاشیۃ ابن عابدین ۵/۹۲، الفروق للقرافی ۱/۱۹۶، الفرق نمبر ۳۲، مغنی المحتاج ۴/۳۰۸، القواعد الفقہیہ لابن رجب رص ۲۸۶، قاعدہ نمبر ۱۲۷۔

(۲) البدائع ۷/۱۶۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/۳۷۸۔

جائز ہے، ایسی صورت میں امیر جانوروں کو ذبح کرے گا، پھر انہیں جلا دے گا، کیونکہ صحیح مقصد کے لئے ان کا ذبح کرنا جائز ہے، اور دشمنوں کی شوکت کو ختم کرنے سے زیادہ صحیح مقصد کوئی اور نہیں ہوسکتا، اور جلایا اس لئے جائے گا تا کہ کفار کی ان سے منفعت ختم ہوجائے جیسا کہ وہ اسلحے اور سامان جلائے جاتے ہیں جن کا دار الاسلام منتقل کرنا دشوار ہو، اور جو چیز جلائی نہیں جاسکتی وہ ایسی جگہ دفن کردی جائے گی جس کی اطلاع کفار کو نہ ہوسکے، اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسلمانوں کے لئے ان کے حصول کی امید نہ ہو(۱)۔

۹- جائز اتلاف کی ایک صورت اہل حرب کی تعمیرات اور ان کے درختوں کو جنگی ضرورت کے تحت اور ان پر فتح پانے کے لئے، یا جب کہ ہمارے لئے اس کے حصول کی امید نہ ہو ضائع کرنا ہے، اور اس سلسلے میں بنیاد وہ روایت ہے جسے شیخین نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے کہ آنحضور ﷺ نے بنونضیر کے کھجور کے درختوں کو کاٹا اور ان کو جلایا(۲)۔

۱۰- اور جائز اتلاف کی ایک صورت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے کہ جادو وغیرہ کی کتابوں کو جن سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا ضائع کرنا ہے۔ اور ان کے ضائع کرنے کی صورت یہ ہے کہ ان سے اللہ، اس کے فرشتوں اور اس کے رسولوں کے نام مٹادئے جائیں گے اور باقی کو جلادیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ انہیں بعینہ جاری

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۰۸، البحر الرائق ۵/ ۹۰، ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۶، الوجیز ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۰، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۷-۳۴، القواعد الفقہیۃ لابن رجب رص ۲۰۶، القاعدۃ نمبر ۹۰۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۰، اور حدیث: "قطع نخل بنی النضیر و حرقه" کی روایت شیخین نے حضرت عبد اللہ بن عمر وغیرہ سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ کی ہے (فتح الباری ۸/ ۵۱۰ طبع عبد الرحمن محمد، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۶۵ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

پانی میں ڈال دیا جائے یا بعینہ ان کو دفن کردیا جائے، ابن عابدین لکھتے ہیں: اسی طرح وہ تمام کتابیں جو بوسیدہ ہوجائیں، اور قابل انتفاع باقی نہ رہیں (ان کا بھی یہی حکم ہے)(۱)، اور عمیرہ نے شرح مہذب سے نقل کیا ہے کہ کفر اور سحر وغیرہ کی کتابوں کو بیچنا حرام ہے اور ان کو ضائع کرنا واجب ہے(۲)۔

اور جائز اتلاف کی وہ صورت بھی ہے جس کی تصریح فقہاء نے کسی حملہ آور جانور کو دفع کرنے کے سلسلے میں کی ہے کہ جس پر کوئی چوپایہ حملہ کرے، اور بغیر قتل کے وہ دفع نہ ہو، اور وہ اسے قتل کردے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اتلاف اپنے جائز تحفظ کے نتیجے میں عمل میں آیا ہے(۳) اس سلسلے کی مزید تفصیلات اور اقوال کا بیان لفظ "صیال" کے ذیل میں دیکھئے۔

دوم: وہ جائز اتلاف جس پر ضمان مرتب ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے:

۱۱- مسلمان کی شراب اور خنزیر ضائع کردینے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، خواہ ضائع کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، لیکن اگر شراب کسی ذمی کی ملکیت میں ہو تو حنفیہ اور مالکیہ اس صورت میں وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ تمام نجس چیزوں کی طرح وہ بھی متقوم نہیں، ہاں اگر کسی محلّہ میں صرف ذمی لوگ بستے ہوں، اور کوئی مسلمان ان کے ساتھ نہ بستا ہو تو ان کی شراب نہیں بہائی جائے گی، اس لئے کہ ان کو ان کی حالت پر برقرار رکھا گیا ہے۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔

(۲) حاشیۃ عمیرۃ علی شرح منہاج الطالبین ۲/ ۱۵۸۔

(۳) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۳۸۲، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۱، المہذب ۲/ ۲۲۵، الاقناع ۴/ ۲۹۰۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شراب کسی مسلمان سے غصب کی جائے اور وہ (شراب) محترم ہو (اور محترم وہ شراب ہے جسے شراب کے ارادے سے نہ نچوڑا گیا ہو بلکہ سرکہ بنانے کی نیت سے) تو اسے بھی نہیں بہایا جائے گا، بلکہ اسے اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ اسے اس کا حق ہے کہ وہ اسے اپنے پاس محفوظ رکھے تاکہ وہ سرکہ ہو جائے (۱)۔

۱۲ - جس شخص نے مجاہدین اور شکاریوں کے طبلہ اور اس دف کو جس کا شادی میں بجانا جائز ہے ضائع کردیا تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا، لیکن اگر کسی نے کسی شخص کا ایسا آلہ ضائع کردیا جس کا تعلق لہو ولعب اور فساد سے ہو تو جمہور (یعنی حنفیہ میں سے صاحبین اور حنابلہ اور شافعیہ اپنے غیر اصح قول کے مطابق) ضمان کے عدم وجوب کے قائل ہیں، کیونکہ وہ لہو ولعب اور فسق وفجور کا آلہ ہونے کی وجہ سے مال غیر متقوم ہے جیسا کہ شراب، اور اس لئے بھی کہ اس کی بیع درست نہیں، لہذا اسے ضائع کرنے والا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ مردار کے ضائع کرنے پر ضمان نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: " إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (۲) (اللہ تعالیٰ نے شراب، مردار، اور خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)،

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۷، حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۱۸۲، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، الحطاب ۵/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۷۴، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۳۰-۳۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۴۷۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۵۔

(۲) حدیث: "إن الله حرم بيع الخمر ....." کی روایت شیخین وغیرہ نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے سال مکہ میں یہ کہتے ہوئے سنا: "إن الله ورسوله حرم....." (اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے)، اور اس میں اضافہ ہے (جامع الاصول ۱/ ۴۴۷، ۴۴۸)۔

اور آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا: "بعثت بمحق القينات والمعازف" (۱) (میں گانے بجانے والی عورتوں اور باجوں کو مٹانے کے لئے بھیجا گیا ہوں) اسی طرح اس کی منفعت بھی حرام ہے، اور مال حرام کا معاوضہ نہیں ہوسکتا، بلکہ جو شخص قادر ہو اس پر اس کو ضائع کرنا لازم ہے (۲)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے، یہی مالکیہ کے کلام سے مستفاد ہے اور یہی شافعیہ کا صحیح تر قول ہے، یہ ہے کہ اس آلہ کی غیر مصنوع حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس میں جس طرح لہو ولعب اور بگاڑ کا آلہ بننے کی صلاحیت ہے اسی طرح وہ اس قابل بھی ہے کہ کسی دوسرے جائز طریقہ پر اس سے نفع اٹھایا جائے، لہذا اس اعتبار سے وہ مال متقوم ہے (۳)۔

اور چوری کے باب میں مالکیہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وجوب ضمان کے قول میں وہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: لہو ولعب کے آلات مثلاً ستار کی چوری میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، الا یہ کہ توڑے جانے کے بعد بچے ہوئے سامان کی قیمت اس حد تک پہنچ جائے جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا (۴)۔ اس قول سے یہ

---

(۱) اس کی روایت احمد اور حارث ابن ابی اسامہ نے ان الفاظ میں کی ہے: "وأمرني أن أمحق المزامير والمعازف" (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں بانسری اور باجوں کو مٹادوں)، اور طیالسی نے بھی اسی کے مثل اس کی روایت کی ہے (مسند احمد ۵/ ۲۵۷، ۲۶۸ طبع المیمنیہ، کف الرعاع مع الزواجر ۱/ ۹ طبع المطبعۃ الازہریہ، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۵۳)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۶۷-۱۶۸، ابن عابدین ۵/ ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۶، ۱۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۴۵-۴۴۶۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۶۷۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴، الحطاب ۶/ ۳۰۷۔

بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر کوئی شخص اس آلہ کو ضائع کردے تو بننے سے پہلے اس کی جو قیمت ہو ضائع کرنے والا اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

شافعیہ میں امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ بتوں اور لہو ولعب کے آلات کے ضائع کردینے پر کوئی ضمان واجب نہیں ہے، اور اصح قول یہ ہے کہ اس کو زیادہ برے طور پر نہ توڑا جائے، بلکہ اس طرح علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے کہ جوڑے جانے سے قبل وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے، لیکن اگر اسے ضائع کرنے والا آلات کے مالک کے روکنے کی وجہ سے اس حد کی رعایت نہ کرسکے تو جس طرح ممکن ہو اسے ضائع کردے، رملی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی نے اسے جلا دیا جب کہ جلانے کے علاوہ اسے ضائع کرنے کے دوسرے طریقے بھی موجود تھے تو ایسی صورت میں جائز حد پر توڑے جانے کے بعد اس کی جو قیمت ہوتی جلانے والا اس قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ توڑے جانے کے بعد اس کے جو ٹوٹے ہوئے اجزاء باقی رہ گئے ہیں وہ بھی مال متقوم اور محترم ہیں (۱)۔

۱۳- سونا چاندی کے برتن کے بارے میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ کوئی شخص اس کو اپنے لئے جمع کرسکتا ہے وہ اس کے ضائع کرنے کی صورت میں وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ سونا چاندی کے برتن اپنی ملک میں رکھنا ممنوع ہے وہ بنائی کی قیمت کا ضمان واجب نہیں کرتے بلکہ صرف ضائع ہوجانے والی اصل شی کا ضامن قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ بنانے کا ضمان بھی واجب کیا جائے گا (۲) جیسا کہ آنیۃ (برتن) کی اصطلاح کے ذیل میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۱۶۶-۱۶۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰، ۳۵۔

(۲) اللباب ۱/۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/۹۱، المغنی مع الشرح ۱/۶۴۔

سوم: وہ اتلاف جس کے جواز میں اختلاف ہے:

۱۴- حنفیہ اور شافعیہ کی بعض کتابوں میں اس کی صراحت ہے کہ اگر راہن (رہن رکھنے والے) نے مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کو مال مرہون سے حاصل ہونے والے منافع کے استعمال کی اجازت دے دی تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ مرتہن نے مالک کی اجازت سے اسے تلف کیا ہے، اس کی وجہ سے قرض کا کوئی حصہ ساقط نہیں ہوگا، اور اجازت کی وجہ سے اس اتلاف کو جائز قرار دیا جائے گا (۱)، اس کی تفصیل ''رہن'' کے باب میں آئے گی۔

۱۵- یہاں پر ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجازت کے باوجود یہ اتلاف ناجائز ہے، حنفیہ میں سے صاحب ''درمختار'' نے تہذیب کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے کہ راہن کی اجازت کے باوجود مرتہن کے لئے مال رہن سے نفع حاصل کرنا مکروہ ہے، بلکہ محمد بن اسلم سے یہ منقول ہے کہ مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہی نہیں کیونکہ وہ ربا ہے، لیکن صاحب ''درمختار'' فرماتے ہیں کہ اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

۱٦- اور یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے، جس کی صراحت حنابلہ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ رہن یا تو کسی قرض کی وجہ سے رکھا گیا ہو یا قرض کے علاوہ دیگر دیون کی وجہ سے، ان دونوں صورتوں میں حنابلہ فرق کرتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر رہن کسی بیچی ہوئی چیز کی قیمت کی وجہ سے ہو یا گھر کے کرایہ کی وجہ سے ہو، یا قرض کے علاوہ کسی اور دین کی وجہ سے، تو ایسی صورت میں مرتہن کے لئے جائز ہوگا کہ وہ راہن کی اجازت سے بغیر عوض مال مرہون سے فائدہ اٹھائے، اور حنابلہ

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۵/۳۳٦، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۴/۲۷۳-۲۷۴، الأم ۷/۱۷۷ المطبعۃ الکلیات الازہریہ۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۳۳٦۔

نے کہا کہ یہ قول حضرت حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے اور اسی کے قائل اسحاق ہیں۔ دوسری صورت یعنی اگر دین رہن قرض ہو تو (راہن کی اجازت کے باوجود مالِ مرہون سے انتفاع) جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ ایسا قرض ہوگا جس سے منفعت حاصل کی جارہی ہے، اور یہ حرام ہے (۱)، اور اگر مال مرہون پر کچھ خرچ ہوتا ہے تو مرتہن اپنے خرچ کے بقدر اس کی بڑھوتری سے نفع اٹھائے گا خواہ مالک کی اجازت ہو یا نہ ہو۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال مرہون سے انتفاع مشروع نہیں مگر اس صورت میں کہ رہن مبیع کی وجہ سے ہو، یہ بھی اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اس انتفاع کی شرط اس عقد میں لگائی گئی ہو (اور اس انتفاع کی مدت اور مقدار مقرر کردی گئی ہو، اور یہ دین بیع میں ہو دین قرض میں نہ ہو) اور اس صورت میں یہ انتفاع بالعوض ہوگا، اس لئے کہ بیچی ہوئی شی کا کچھ حصہ مقرر کئے ہوئے ثمن کے عوض ہوگا اور کچھ حصہ منفعت کے مقابلہ میں، پس ایسی صورت میں منفعت راہن کے حق میں ضائع نہیں ہوئی (بلکہ یہ اس سامان کی قیمت کا جز ہوا جسے اس نے خریدا ہے)، لیکن قرض میں یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ پھر یہ نفع کو کھینچنے والا قرض ہوجائے گا، اور قرض اور بیع میں رضا کارانہ طور پر منفعت کا دینا علی الاطلاق ممنوع ہے (۲)۔

چہارم: وہ ناجائز اتلاف جو بطور حق اللہ موجب جزا ہے:

۱۷ – اس کی دو صورتیں ہیں:

۱ – حالت احرام میں شکار کرنا خواہ حدود حرم میں ہو یا حرم سے باہر۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۸۸ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۳۲۵۔

۲ – حرم میں شکار کرنا خواہ شکار کرنے والا حالت احرام میں ہو یا حلال ہو، حرم کے نباتات بھی حرم کے شکار کے ساتھ ملحق ہیں۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

محرم اگر شکار کو قتل کرے تو اس پر جزا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**" (۱) (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)، اسی طرح حضرت ابو قتادہؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ جب انہوں نے گورخر کا شکار کیا، اور ان کے تمام ساتھی احرام کی حالت میں تھے تو نبی ﷺ نے ان کے ساتھیوں سے فرمایا: "**هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها**" (۲) (کیا تم میں سے کسی نے اسے (ابو قتادہ کو) اس پر حملہ کرنے کو کہا تھا یا اس کی طرف اشارہ کیا تھا)۔

۱۸ – حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حدیث مذکور کی بنیاد پر شکار کا پتہ بتانے کا حکم شکار کرنے کی طرح ہے، کیونکہ نبی ﷺ کے سوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اس سے بھی متعلق ہوگی، اور اس لئے بھی کہ یہ شکار کے امن کو ختم کرنا ہے، کیونکہ شکار اپنے وحشی ہونے اور چھپے ہونے کی وجہ سے مامون تھا، لہذا اس کی طرف رہنمائی کرنا تلف کرنے کی طرح ہوگیا، اور رہنمائی خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول سے دونوں کا حکم ایک ہے، اس لئے کہ یہ ضمان ہے سزا نہیں (۳) لہذا اس

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) اس کی روایت امام بخاری ومسلم نے کی ہے اور اس میں اضافہ ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۷۷ طبع العربیۃ المتحدہ)۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۱۶۹، ۱۷۶، منہاج الطالبین وحاشیہ القلیوبی ۲/ ۱۳۹، ۱۴۴، المہذب ۱/ ۲۱۱، التاج والاکلیل ۳/ ۱۷۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۳۱۷، ۳۲۰۔

میں قصد وارادہ کی شرط نہیں ہوگی۔

لیکن بتلانے والے پر بدلہ کے مرتب ہونے میں مالکیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ بدلہ کا وجوب اتلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے، لہذا یہ مالی تاوان کے مشابہ ہوگیا۔ امام نووی فرماتے ہیں: جس محرم یا حلال پر شکار کرنا حرام ہے اگر اس نے کسی شکار کو تلف کردیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ قلیوبی کہتے ہیں کہ اتلاف کی قید سے اعانت نکل گئی، لہذا اگر کوئی شخص شکار کی رہنمائی کرنے میں یا اسے ذبح کرنے میں تعاون وغیرہ کرتا ہے تو وہ اس حکم میں داخل نہ ہوگا (۱)۔

۱۹- امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بدلہ یہ ہے کہ شکار کی قیمت اس جگہ لگائی جائے گی جہاں اسے قتل کیا گیا ہے، یا اس سے قریب ترین جگہ میں، پھر فدیہ دینے کے سلسلے میں اسے اختیار ہے، اگر وہ چاہے تو اس قیمت سے قربانی کا جانور خریدے اور اسے ذبح کرے، اگر شکار کی قیمت اتنی مقدار کو پہنچ جائے جس سے قربانی کا جانور خریدا جاسکتا ہو، اور اگر چاہے تو اس سے کھانا خرید کر مسکینوں پر صدقہ کردے۔

امام محمد بن الحسنؒ کی رائے یہ ہے کہ شکار میں اس کی نظیر واجب ہے اگر اس کی نظیر (ہم شکل) موجود ہو، اور جس کی کوئی نظیر (ہم شکل) نہیں اس میں قیمت واجب ہے، اور قیمت کے واجب ہونے کی صورت میں امام محمدؒ کا قول شیخین کے قول کی طرح ہوگا (۲)۔

ایک روایت امام احمدؒ سے بھی یہی ہے، ان کے نزدیک شکار کے بدلہ کے سلسلے میں اختیار نہیں ہے، بلکہ اس میں ترتیب ہے، پہلے مثل واجب ہوگا، اگر مثل نہ ملے تو شکار کرنے والا کھانا کھلائے گا، اگر اس

(۱) القلیوبی ۱۳۹/۲، ۱۴۴، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱۷۰/۳-۱۷۱۔

(۲) الہدایہ ۱۶۹/۱، ۱۷۶۔

کی استطاعت نہ ہو تو روزہ رکھے گا۔ یہی قول حضرت ابن عباسؓ اور سفیان ثوریؒ سے منقول ہے، اور اس لئے بھی کہ تمتع کی ہدی میں ترتیب ہے، اور شکار کے بدلہ کی تاکید اس سے زیادہ ہے، کیونکہ اس کا وجوب فعل ممنوع کے ارتکاب سے ہوتا ہے (اس لئے اس میں بدرجۂ اولی ترتیب ہوگی)۔

حرم کے شکار میں جب کہ اس کا کوئی مثل ہو واجب ہونے والے فدیہ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ شکار کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو شکار کا مثل ذبح کرکے حرم کے مساکین پر صدقہ کردے اور چاہے تو دراہم کے ذریعہ اس کی قیمت لگا کر اس سے کھانا خرید کر مسکینوں کو دے دے، اور جس کا کوئی مثل جانور نہیں ہے اس کی قیمت سے کھانا خرید کر صدقہ کردے، اور ان کے نزدیک شکار کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اعتبار اس جگہ کا ہوگا جہاں شکار مارا گیا ہے ہر اس تلف کردہ مال پر قیاس کرتے ہوئے جو متقوم ہے، اور زمانہ کے لحاظ سے اس دن کا اعتبار کیا جائے گا جس دن مکہ میں اس کی قیمت لگانے کا ارادہ کیا جارہا ہے، کیونکہ اگر ذبح کا ارادہ کیا جائے تو مقام ذبح وہی ہے۔ اور کھانے کی طرف رجوع کرنے کی صورت میں ظاہر یہ ہے کہ مکہ میں جو اس کا نرخ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی قیمت لگانے میں مقام اتلاف کا اعتبار ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ بدلہ مارے گئے جانور کے مثل ہوگا گرچہ کسی نے مخمصہ کی حالت میں اسے قتل کیا ہو، اور وہ کہتے ہیں کہ بدلہ کا فیصلہ دو سمجھدار عادل مسلمان کریں گے۔ اور شکار کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو مثل نکالے، اور چاہے تو

(۱) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۱۳۹/۲-۱۴۴، نیز دیکھئے: التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱۷۰/۳-۱۷۱۔

مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے (۱)۔

۲۰- اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے کہ حرم میں اور حالت احرام میں شکار کے اجزاء کو تلف کرنا حرام ہے، کیونکہ جس کے کل کا بدل کے ذریعہ ضمان واجب ہوتا ہے اس کے اجزاء کا بھی ضمان واجب ہوتا ہے جیسے کہ آدمی، اور شکار اگر محرم یا اس کے ساتھیوں کے ہاتھ میں ہو، اور اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر بدلہ واجب ہوگا، حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

۲۱- اگر محرم نے شکار کو تلف کر دیا اس طور پر کہ اسے ذبح کیا پھر کھا گیا، تو وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قتل کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، کھانے کی وجہ سے نہیں، کیونکہ وہ ایسا شکار ہے جس کا ضمان جزا کے ذریعہ واجب ہے لہذا دوبارہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ کھانے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے اسے ضائع کرے، اور عطاءؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ کھانے کی وجہ سے بھی ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اس شکار سے کھایا ہے جس کا شکار کرنا اس پر حرام تھا، لہذا کھانے کی وجہ سے اس کا بھی ضامن ہوگا، اور ان تمام مسائل کی تفصیل ممنوعات احرام، اور جزائے صید حرم کے باب میں ملے گی۔

۲۲- اور حرم کے نباتات کے سلسلے میں فقہاء کا قول یہ ہے کہ حرم شریف کی ہری گھاس اور اس کے خودرو پودوں کو کاٹنا ممنوع ہے سوائے اذخر کے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: " إن الله تعالى حرّم مكة ، لا يختلى خلاها، ولا يُعضد شجرها، ولا ينفّر صيدها" (۳) (بیشک

(۱) التاج والاکلیل ۳/ ۱۷۰-۱۷۱، المغنی ۳/ ۲۸۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۵۔

(۳) حدیث: "إن الله تعالى حرم مكة ....." متعدد طریقوں سے مروی

اللہ تعالی نے مکہ کو حرم بنایا ہے، نہ اس کی گھاس کاٹی جائیگی، نہ اس کے درخت کو کاٹا جائے گا، اور نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے گا) اس پر حضرت عباسؓ نے کہا کہ سوائے اذخر کے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سوائے اذخر کے)، فقہاء نے اذخر پر ان نباتات کو قیاس کیا ہے جن کی علاج میں ضرورت پڑتی ہے (۱)۔

۲۳- مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہا فرماتے ہیں کہ حرم کے نباتات کے تلف کرنے میں بھی وہی بدلہ ہے جو حرم کے شکار کے بارے میں کہا گیا ہے، کیونکہ دونوں کی حرمت یکساں ہے، لیکن مالکیہ نے حرمت کے معاملہ میں ہری اور سوکھی گھاس کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح جن پودوں کا کاٹنا ممنوع ہے ان کے کاٹنے والے پر انہوں نے کوئی بدلہ واجب نہیں کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ حرمت سے ایک زائد شی ہے، جس کے ثبوت کے لئے کسی خاص دلیل کی ضرورت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں صرف استغفار ہے۔

= ہے ان میں ایک روایت وہ ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن الله حرّم مكة ، فلم تحلّ لأحد قبلي ، ولا تحلّ لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، لا يُختلى خلاها ، ولا يُعضد شجرها ، ولا يُنفّر صيدها ، ولا تُلتقط لقطتُها إلا لِمُعَرّف، وقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، فقال: إلا الإذخر" (بیشک اللہ تعالی نے مکہ کو حرم بنایا ہے وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے ایک دن تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا تھا، نہ اس کی گھاس کاٹی جائے گی، نہ اس کے درخت کو کاٹا جائے، نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے، اور نہ اس میں پڑے ہوئے مال (لقطہ) کو اٹھایا جائے مگر اس شخص کے لئے جو اس کا اعلان کرے تا کہ اس کے مالک کا پتہ لگایا جا سکے، حضرت عباسؓ نے فرمایا: یا رسول اللہ سوائے اذخر کے ہمارے رنگ ریزوں کے لئے اور ہماری قبروں کے لئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سوائے اذخر کے) (فتح الباری ۴/ ۴۷ طبع عبد الرحمن محمد)۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۴۹۔

۲۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے حرم کی گھاس کاٹی، پھر اس کی جگہ دوسری گھاس اگ آئی تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ گھاس عادتاً ایک کی جگہ پر دوسری اُگتی رہتی ہے، لہذا اس کی حیثیت بچے کے دانت کی ہے کہ جب وہ اسے اکھاڑ دیتا ہے تو اس کی جگہ دوسرا دانت اگ آتا ہے، بخلاف درخت کی شاخ کے (۱)۔

۲۵- اور حنفیہ نے کہا اور یہی ایک رائے حنابلہ کی بھی ہے کہ حرم کی گھاس کو چرانا جائز نہیں کیونکہ جس چیز کا تلف کرنا حرام ہے اس پر کسی ایسی چیز کا چھوڑنا جائز نہیں جو اسکو تلف کردے جیسے شکار، اور شافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ ہدی کے جانور حرم میں داخل ہوتے تھے اور بڑی تعداد میں ہوتے تھے، اور یہ منقول نہیں کہ ان کا منھ باندھ دیا جاتا تھا، اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے (۲)، اور اس مسئلہ کی تفصیل ''احرام'' کے ذیل میں ملے گی۔

اِتلاف کا محل:

۲۶- اتلاف یا تو آدمی پر واقع ہوگا، یا اس کے علاوہ حیوانات، نباتات اور جمادات پر، اگر وہ آدمی پر واقع ہو تو اگر آدمی کی جان تلف کی گئی یا اس کے علاوہ جسم کا کوئی حصہ تلف کیا گیا تو اس کا حکم ''جنایات'' کے ذیل میں مذکور ہے، اور اگر آدمی کے علاوہ کوئی حیوان، نباتات، یا جمادات، اتلاف کا نشانہ بنا ہے تو اگر وہ مال مباح ہو اور اس پر کسی کی ملکیت نہ ہو، تو تلف کرنے والا تلف کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا، لیکن اس سلسلے میں وہ تفصیلات پیش نظر رہیں جو حرم کے شکار اور اس کے نباتات سے متعلق مذکور ہیں، اسی طرح اگر وہ شی کسی حربی کی ملکیت ہو تو تلف کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن اگر وہ مال محترم ہو اور کسی کی ملکیت ہو تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ کسی چیز کو تلف کرنا زیادتی اور ضرر رسانی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ'' (۱) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، اور آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''لاضرر ولاضرار'' (۲) (یعنی نہ تو ضرر پہنچانا روا ہے اور نہ ضرر کا نشانہ بننا، اور ضرر پہنچانے والے کو اس کے ضرر سے زیادہ ضرر نہ پہنچایا جائے گا)، اور صورت کے لحاظ سے ضرر کا ختم کرنا دشوار ہوا تو معنوی طور پر ضمان کے ذریعہ اس کا ختم کرنا واجب ہوگا، تاکہ ضمان ضائع شدہ شی کے قائم مقام ہوجائے، اور ممکن حد تک ضرر کی تلافی ہو، اسی بناپر غصب کی صورت میں ضمان واجب ہے، تو اتلاف کی صورت میں بدرجہ اولی ہوگا، خواہ یہ اتلاف صورتاً اور معنی دونوں اعتبار سے ہو اس طور پر کہ وہ شی قابل انتفاع باقی نہ رہے، یا یہ اتلاف صرف معنی ہو اس طور پر کہ اس میں کوئی ایسا نقص پیدا کردیا جائے کہ حقیقتاً وہ چیز فی نفسہ باقی رہے لیکن اس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہو اس لئے کہ یہ سب زیادتی اور تکلیف پہنچانا ہے (۳)۔

تلف کرنے کے طریقے:

۲۷- اتلاف یا تو براہ راست ہوتا ہے یا بالواسطہ، اور بالواسطہ

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۷۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸، المہذب ۱/ ۲۸۸- ۲۹۰، المغنی ۳/ ۳۴۴- ۳۴۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۴۶- ۳۴۷۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: ''لاضرر ولا ضرار'' کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی اس کی روایت کی ہے اور یہ حدیث اپنے تمام طرق سے صحیح ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۳۱- ۴۳۲)۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸۔

اتلاف کی صورت یہ ہے کہ کسی ایسے محل میں کوئی تصرف کیا جائے جس کی وجہ سے عادتاً دوسری چیز تلف ہوجائے، ان دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں زیادتی اور ضرر رسانی پائی جاتی ہے (۱)۔

ابن رجب اسے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ضمان کے اسباب تین ہیں، پھر وہ ان میں اتلاف کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں: اتلاف کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایسے سبب سے تلف کیا جائے جو اتلاف کا مقتضی ہو، مثلاً قتل کرنا، جلا دینا، یا زیادتی کے طور پر کوئی ایسا سبب مقرر کرے جس کے نتیجہ میں اتلاف حاصل ہوجائے، مثلاً جس دن ہوا تیز ہو اس دن کوئی آگ بھڑکادے جو آگے بڑھ کر دوسروں کا مال ضائع کردے، یا کوئی کسی کے پنجرے کا دروازہ کھول دے جس کی وجہ سے پرندہ اڑ جائے، کیونکہ اس نے ایسا سبب اختیار کیا جو عادتاً اتلاف کا مقتضی ہوتا ہے۔ ابن رجب نے اس سلسلے میں لمبی بحث اور تفریع کی ہے (۲)، اور براہ راست اتلاف ہی اصلاً اتلاف ہے، اور اتلاف کی اکثر صورتوں میں اسی کی مثالیں ہیں۔

بالواسطہ اتلاف:

۲۸- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بالواسطہ اتلاف کی صورت میں مالی چیزوں میں ضمان اور غیر مالی چیزوں میں بدلہ مرتب ہوتا ہے، لیکن اس اصول کے بعض فروع پر منطبق کرنے اور بعض پر منطبق نہ کرنے کے سلسلے میں ان کا اختلاف ہے، مثلاً مالکیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک اور شافعیہ سے بھی ایک قول یہی منقول ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے پنجرے کا دروازہ کھول دیا جس میں پرندہ تھا اور وہ اس کے کھولتے ہی اڑ گیا یا چلا گیا، اور براہ راست نکلنا اس پرندے سے وقوع پذیر ہوا ہے جس کی طرف حکم کو پھیرنا ممکن نہیں تو دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں (ضمان واجب ہوتا ہے) جب کہ پرندے کو بھگایا، یا چوپائے کو بھڑکایا، یا کسی کتے کو کسی بچے پر مسلط کردیا اور اس نے اسے قتل کردیا، کیونکہ پرندہ وغیرہ کی فطرت اڑنا ہے، وہ تو صرف مانع (پنجرہ) کی وجہ سے رکا رہتا ہے تو جب رکاوٹ کو ہٹادیا جائے گا تو فطری طور پر وہ چلا جائے گا، لہذا اس کا ضمان مانع کو دور کرنے والے پر عائد ہوگا، اسی طرح کسی شخص نے کسی شخص کا وہ مشکیزہ پھاڑ دیا جس میں بہنے والا تیل تھا اور تیل بہہ کر ضائع ہوگیا (تو برتن پھاڑنے والے پر تاوان واجب ہوگا)، لیکن اگر پنجرا، اور گھوڑا کھولا گیا، اس کے بعد دونوں اپنی جگہ پر رکے رہے، اتنے میں ایک شخص آیا اور اس نے دونوں کو بھڑکا کر بھگایا جس کی وجہ سے دونوں چلے گئے، تو اس صورت میں بھگانے والے پر ضمان ہوگا، کیونکہ اس کا سبب زیادہ خاص ہے لہذا ضمان اسی کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے کوئی کسی کو کنویں کی طرف ڈھکیلے اور وہاں کنواں کھودنے والا بھی ہو تو یہ اتلاف ڈھکیلنے والے کی طرف منسوب ہوگا (نہ کہ کنواں کھودنے والے کی طرف) (۱)۔

امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ گھوڑے کا بندھن کھول دینے یا چڑیا کا پنجرہ کھول دینے سے ضامن نہ ہوگا، الا یہ کہ اس نے کھولنے کے بعد ان دونوں کو بھڑکایا بھی ہو جس کے بعد وہ بھاگ گئے ہوں، کیونکہ محض کھولنا نہ براہ راست

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۲۰۴، قاعدہ نمبر ۸۹، اور رص ۲۸۵، قاعدہ نمبر ۱۲۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۴۴ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ، الشرح الصغیر ۳/ ۵۸۷، ۴/ ۳۴۱، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۴۴۴، ۴۵۰، القواعد لابن رجب رص ۲۰۴، قاعدہ نمبر ۸۹۔

اتلاف ہے اور نہ سبب ملجی ہے (یعنی ایسا عمل نہیں ہے کہ جس کا لازمی نتیجہ گھوڑے اور چڑیا کا بھاگ جانا ہی ہو) کیوں کہ پرندہ کو اڑنے کا اختیار ہے، اس لئے اڑنے کی نسبت اس کے اختیار کی طرف کی جائے گی، اور کھولنا مجبور کرنے والا سبب نہیں ہے، لہذا اس پر ضمان کا حکم نہیں ہوگا، بخلاف تیل کے برتن پھاڑنے کے، اس لئے کہ تیل اپنی طبیعت کے لحاظ سے سیال مادہ ہے، وہ مانع نہ ہونے کی صورت میں ٹھہر نہیں سکتا الا یہ کہ عادت کے خلاف ٹھہر جائے، لہذا کھولنا (یہاں پر) تلف ہونے کا سبب قرار پائے گا، پس ضمان واجب ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے چوپائے کا بندھن یا اصطبل کا دروازہ کھول دیا(۱)۔

یہ مثالیں اس لئے ذکر کی گئی ہیں تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ سبب بننے کے اصول کی تطبیق کے سلسلے میں فقہائے کرام کا نقطہ نظر کیا ہے، اس کی تفریع اور اس کی صورتوں کو ذکر کرنے کے سلسلے میں فقہاء نے غصب اور ضمان کے باب میں لمبی بحث کی ہے۔

چوپایوں کے ذریعہ واقع ہونے والے اِتلاف کا حکم:

۲۹- اگر چوپایہ رات میں دوسرے کی فصل ضائع کردے تو جمہور کے نزدیک چوپایہ کا مالک اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ چوپائے کا فعل مالک کی جانب منسوب ہوگا، چونکہ اس کی نگرانی اور حفاظت کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے، اور اس لئے کہ چوپائے کے فصل کھانے کا فائدہ مالک کو پہنچے گا، امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی رو سے مالک ضامن نہ ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "العجماء جرحها جبار" (۲) (جانوروں کا زخم موجب ضمان نہیں ہے)، اور اس لئے کہ جانور نے فصل کو اس حال میں برباد کیا ہے کہ اس پر اس کے مالک کا قبضہ نہیں تھا، لہذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر یہ بربادی دن میں ہوتی یا جانور کاشت کے علاوہ کسی اور چیز کو ضائع کرتا۔ جمہور (جو ضمان کے قائل ہیں) ان کا استدلال امام مالکؒ کی روایت کردہ حدیث سے ہے: "إن ناقة للبراء دخلت حائط قوم فأفسدت، فقضى رسول الله ﷺ أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدته بالليل فهو مضمون عليهم" (۱) (براء کی اونٹنی کسی قوم کے باغ میں داخل ہوئی اور اسے نقصان پہنچایا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ دیا کہ مال والوں پر دن میں مال کی حفاظت کی ذمہ داری ہے، اور رات میں جانوروں کے ذریعہ جو نقصان پہنچے گا اس کا ضمان جانوروں کے مالک پر ہوگا)، اور چونکہ چوپایوں کے مالک کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ دن میں چوپایوں کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں اور رات کو ان کی حفاظت کرتے ہیں، اور باغات اور کھیتوں کے مالکوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ دن میں اس کی حفاظت کرتے ہیں، رات میں نہیں، اس لئے اگر جانور رات میں گئے تو کوتاہی جانور والوں کی ہے کہ انہوں نے ایسے وقت میں ان کی حفاظت نہیں کی جو عادتاً حفاظت کا وقت تھا۔

۳۰- لیکن اگر چوپائے نے دن میں کاشت کو نقصان پہنچایا، اور چوپایہ تنہا تھا تو جمہور کے نزدیک ضمان نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر

---

(۱) البدائع ۷/۱۶۶، المہذب ۱/۳۷۴-۳۷۵، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/۱۴۵۔

(۲) حدیث: "العجماء جرحها جبار" کی روایت احمد، بخاری، مسلم اور = اصحاب سنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس میں اور اضافہ ہے (فیض القدیر ۴/۳۷۶)۔

(۱) حدیث: "إن ناقة للبراء دخلت..." کی روایت امام مالک نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ابن شہاب سے حرام بن سعد بن محیصہ کے واسطے سے مرسلاً کی ہے نیز اس کی روایت عبدالرزاق نے کی ہے (شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک ۴/۳۶-۳۷ طبع الاستقامہ القاہرہ ۱۳۷۹ھ)۔

عادت یہ ہے کہ دن کو فصل کی حفاظت کی جاتی ہے، لہذا یہ کھیت والوں کی کوتاہی شمار کی جائے گی، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عادت کے بدل جانے سے حکم بدل جائے گا۔ اور مالکیہ نے اس حکم کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ چوپایہ اپنی زیادتی کے ساتھ مشہور نہ ہو، ورنہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اچھی طرح باندھ کر اس کی حفاظت نہیں کی۔

۳۱- اور اگر چوپایہ نے کھیتی کے علاوہ کسی دوسری چیز کو ضائع کیا ہے، جب کہ اس کے ساتھ ایسا چرواہا تھا جس میں حفاظت کی صلاحیت تھی یا اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص تھا جس کا اس پر قبضہ تھا، اور اس نے جانور کو نہیں روکا تو ایسی صورت میں وہ بالاتفاق ضائع شدہ چیز کا ضامن ہوگا، خواہ وہ کھیتی ہو یا کوئی اور چیز (۱)، لیکن اگر جانور تنہا تھا تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا مالک ضامن نہ ہوگا، کیونکہ چوپایہ کھیتی کے علاوہ عادتاً کسی اور چیز کو ضائع نہیں کرتے ہیں، اور حدیث: "العجماء جبار" (۲) (جانور موجب ضمان نہیں ہیں) کی بناپر، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ چوپایہ سوار کے ساتھ بے قابو ہو جائے اور سوار اس کو لوٹانے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ خود سے چھوٹ جانے کی صورت میں، کیونکہ اس صورت میں اس کو سوار نہیں چلا رہا ہے، پس اس کا چلنا سوار کی طرف منسوب نہیں ہوگا، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ضمان صرف اس صورت میں ہے جب کہ اس چوپایہ کی عادت سرکشی کرنے کی ہو تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس سے اس کی حفاظت میں کوتاہی ہوئی، لیکن شافعیہ کے نزدیک راجح قول کی رو سے ضمان واجب ہے۔

۳۲- اوپر جو احکام مذکور ہوئے ان کا تعلق جانوروں سے ہے جن کا روکنا ممکن ہو، لیکن ایسے جانور جن کا روکنا ممکن نہ ہو مثلاً کبوتر اور شہد کی مکھی، تو ان کی ضائع کی ہوئی چیز پر ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ قبضہ میں نہیں آتے ہیں، شافعیہ میں سے بلقینی نے اس شہد کی مکھی کے بارے میں جس نے اونٹ کو قتل کر دیا یہ فتوی دیا کہ اس پر ضمان نہیں، کیونکہ اس صورت میں کوتاہی اونٹ کے مالک کی ہے نہ کہ شہد کی مکھی کے مالک کی، فقہاء نے اس مسئلہ کے تحت بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں (۱)۔

۳۳- اتلاف کا موجب ضمان ہے اور یہ دو صورتوں میں سے ایک صورت میں ہے:

۱- شارع اور صاحب مال کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کے مال کو جو شرعاً محترم ہو ضائع کرنا، اور غیر مباح عام مال کو ضائع کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

۲- صاحب مال کی رضامندی کے بغیر ضرورت کی بنیاد پر شارع کی اجازت سے کسی دوسرے کے مال کو جو شرعاً محترم ہو ضائع کرنا۔

کبھی اتلاف کا موجب صرف گناہ تک محدود رہتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے اپنا قابل انتفاع مال ضائع کر دیا۔

ضائع شدہ اشیاء کے ضمان کی شرائط:

۳۴- بعض فقہاء نے کچھ شرائط ذکر کی ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱- یہ کہ ضائع شدہ چیز مال ہو، لہذا مردار، خون، مردار کا چمڑا اور دوسری چیزیں جو مال نہیں ہیں ان کو ضائع کرنے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/۴۴۰، ۵/۵۳۴، الشرح الصغیر ۴/۵۰۷-۵۰۹، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/۳۹، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۳۵۶۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۶۴) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

۲- یہ کہ وہ مال متقوم ہو، لہذا مسلمان کی شراب اور خنزیر کے ضائع کرنے پر ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ تلف کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر متقوم نہیں ہیں۔

۳- یہ کہ ضائع کرنے والا وجوب ضمان کا اہل ہو، پس اگر کسی چوپائے نے کسی انسان کا مال تلف کردیا تو مذکورہ تفصیل کے مطابق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر بچے یا مجنون نے کسی کی جان یا مال کو ہلاک کردیا تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ ضمان کا وجوب ارادہ پر موقوف نہیں ہے، اور وہ اس شخص کے حق کو زندہ کرنے کے لئے ہے جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے۔ اور مال کا ضمان ان دونوں (بچہ اور مجنون) کے مال میں ہوگا، لیکن جان کا ضمان عاقلہ پر ہوگا۔ صاحب درمختار نے ''الاشباہ'' سے نقل کیا ہے کہ جس بچہ کو تصرف سے روک دیا گیا ہو وہ اپنے افعال کا ذمہ دار قرار پائے گا، پس وہ جو مال ضائع کرے گا اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر کسی کو قتل کرے گا تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی، لیکن کچھ ایسے مستثنیٰ مسائل ہیں جن میں وہ خود ضامن ہوگا، مثلاً اس نے اپنے لئے ہوئے قرض کو ضائع کردیا، یا بلا اجازت ولی اپنے پاس رکھی ہوئی ودیعت کو تلف کردیا، یا اس چیز کو ضائع کردیا جو اس کے لئے عاریت پر لی گئی تھی، اور اس چیز کو تلف کردیا جو بلا اذن اس کی طرف سے فروخت کیا گیا تھا۔ اور ابن عابدین شامی نے بعض مستثنیات پر تبصرہ کرتے ہوئے لمبی بحث کی ہے (۱)۔

۴- یہ کہ ضمان کے واجب ہونے میں فائدہ ہو، لہذا اگر مسلمان نے حربی کافر کا مال ضائع کیا ہے تو اس پر ضمان نہیں ہے، اور حربی نے دار الحرب میں مسلمان کا مال ضائع کیا ہے تو اس پر بھی ضمان نہیں ہے، اور باغیوں سے لڑنے والوں نے اگر ان کا مال ضائع کردیا تو ان پر ضمان نہیں ہے، اور باغیوں نے میدان جنگ میں کسی مجاہد مقاتل کا مال ضائع کردیا تو ان پر بھی ضمان نہیں ہے، کیونکہ ان صورتوں میں ضمان واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ ضمان تک پہنچنا ناممکن ہے، اس لئے کہ ولایت معدوم ہے اور اس لئے بھی کہ جب انہیں جان کا ضامن نہیں بنایا گیا تو مال کا ضامن بدرجۂ اولی نہیں بنایا جائے گا (۱)۔

اس مسئلہ کی تفصیل ''بغاۃ'' کے ذیل میں آئے گی۔

۳۵- مال کا ضمان واجب ہونے کے لئے اس کا معصوم ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ (۲) بچہ ضائع کردے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اگرچہ ضائع ہونے والی چیز کی عصمت اس کے حق میں ثابت نہیں ہے، اسی طرح ضمان واجب ہونے کے لئے ضائع شدہ چیز کے بارے میں یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ وہ دوسرے کا مال ہے، حتی کہ اگر کسی شخص نے کسی مال کو اپنی ملکیت سمجھ کر ضائع کردیا پھر معلوم ہوا کہ وہ دوسرے کی ملک ہے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اتلاف ایک امر حقیقی ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں (۳)۔

اتلاف کی بنیاد پر واجب ہونے والے ضمان کی کیفیت:

۳۶- اس مسئلہ میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے کہ

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۵-۱۲۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۰۰، ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۴-۳۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۶۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۶۱۔

(۲) البدائع کی عبارت میں "لِأنَّ" کے بجائے "إلَّا أنَّ" ہے لیکن یہ تحریف ہے صحیح وہ ہے جو ہم نے بیان کیا (یعنی لأنَّ)۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۶۸، القواعد الفقہیہ لابن رجب، ص ۲۱۷، قاعدہ نمبر ۹۵، ص ۲۰۶، ۲۰۷، قاعدہ نمبر ۹۰۔

ضائع شدہ شی اگر مثلی ہوتو اس کے مثل کے ذریعہ اسکا ضمان ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہوتو اس کی قیمت کے ذریعہ اس کا ضمان ادا کیا جائے گا، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قیمت کا اندازہ لگانے میں اس جگہ کی رعایت کی جائے گی جہاں پر چیز تلف کی گئی ہے۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ وہ مثلی شی وہاں مفقود ہو، اس طور پر کہ بازار میں دستیاب نہیں، تو اس صورت میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ضمان مثل کے بجائے قیمت سے ادا کیا جائے گا، لیکن قیمت کے تعین میں اختلاف ہے کہ آیا وقت اتلاف کی رعایت کی جائے گی، یا بازاروں سے اس کے مفقود ہونے کے وقت کی، یا وقت مطالبہ کی، یا وقت ادائیگی کی؟ امام ابو حنیفہؒ فیصلہ کے دن کا اعتبار کرتے ہیں، اور مالکیہ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ شی مغصوب ہے تو غصب کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وہ مغصوب نہیں ہے تو تلف کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور امام محمد بن الحسنؒ مثل کے ختم ہونے کے دن کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قیمت سے مثل کی طرف منتقل ہونے کا وقت وہی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح تر قول یہ ہے کہ شی کے تلف ہونے اور ضمان کی ادائیگی تک جو قیمت زیادہ ہو اسکا اعتبار کیا جائے گا۔

اور جو چیز ذوات القیم میں سے ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کے تلف ہونے سے لے کر اس کی ادائیگی کے دن تک اس کی قیمت نہیں بدلی ہے تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ قیمت جتنی بھی پہنچ جائے، لیکن اگر اس کے تلف ہونے سے لے کر اس کی ادائیگی تک قیمت بدل گئی تو اس میں فقہاء کا وہی اختلاف ہے جس کی طرف مثلی کے ختم ہونے کی حالت میں اشارہ کیا گیا (۱)۔

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰-۳۵، الشرح الصغیر ۳/ ۵۹۱، المغنی ۵/ ۴۲۱، ۴۲۲، ۶/ ۳۷۷، ۳۷۷، البدائع ۷/ ۱۵۱، ۱۶۸، شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۳۴۔

اتلاف پر مجبور کرنا اور ضمان کس پر ہوگا:

۳۷- اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو کسی ایسے مال محترم کے ضائع کرنے پر مجبور کیا جو اکراہ کرنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور یہ اکراہ ملجی تھا تو حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کی رو سے حنابلہ کے نزدیک ضمان مجبور کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ یہ فعل اتلاف ہونے کی حیثیت سے اس شخص کی طرف منسوب کیا جائے گا جس نے فعل پر مجبور کیا نہ کہ فاعل کی طرف، کیونکہ اس میں فاعل کی حیثیت آلہ کی ہے (۱)، اور صاحب مال کو تلف کرنے والے سے مطالبہ کرنے کا حق ہے، اور وہ مجبور کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ وہ اس فعل میں معذور ہے، لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا (۲)، اور مجبور کرنے والے پر ضمان کے واجب ہونے کی بات اس قول سے سمجھ میں آتی ہے جسے ابن فرحون مالکی نے فضل بن سلمہ سے نقل کیا ہے کہ ابن ماجشون نے اس سلطان کے بارے میں جو کسی شخص کو کسی شخص کے ظلماً قتل کرنے کا حکم دے یہ کہا کہ سلطان قتل کیا جائے گا، اور مامور قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مال کے ضمان کو لازم کرنا قصاص سے کم ہے (۳)۔

۳۸- حنابلہ کا دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ دیت کی طرح ضمان بھی ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ گناہ میں وہ دونوں شریک ہیں (۴)، مالکیہ کے ایک قول کی رو سے جیسا کہ ابن فرحون کے کلام سے واضح ہوتا ہے، ضمان مکرہ (جسے مجبور کیا گیا ہے اس) پر ہے، اس حدیث کی بنیاد پر کہ ''لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق'' (۵) (خالق کی

---

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۹۰، التوضیح والتلویح ۳/ ۲۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۱۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۳۰۴، قاعدہ نمبر ۸۹، الشروانی علی التحفۃ لابن حجر الہیثمی ۹/ ۱۸۲-۱۸۳۔

(۳) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۳/ ۱۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) القواعد لابن رجب رص ۳۰۴، قاعدہ نمبر ۸۹۔

(۵) حدیث: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" کی روایت احمد اور

معصیت میں کسی مخلوق کی بات نہیں مانی جائے گی)۔ ابن فرحون کہتے ہیں: جس شخص کو حاکم نے کسی شخص کو ظلماً قتل کرنے، یا اس کے جسم کو کاٹنے یا کوڑا مارنے، یا اس کا مال لینے، یا اس کا سامان فروخت کرنے کا حکم دیا تو وہ ان میں سے کسی بھی حکم پر عمل نہ کرے، اگر چہ اسے یہ معلوم ہوجائے کہ اگر اس نے اس کی بات نہیں مانی تو وہ اس کی جان، یا اس کے چوپائے یا مال کو نقصان پہنچائے گا، اور اگر اس نے حاکم کی بات مان لی تو اس پر قتل کی صورت میں قصاص، جسم کے کسی حصے کو کاٹنے کی صورت میں اس کے جسم کے اسی حصے کو کاٹنا، اور مال لینے کی صورت میں تاوان واجب ہوگا، اور جو سامان اس نے بیچا ہے اس کے ثمن کا تاوان اس پر واجب ہوگا(۱)، اور اس موضوع پر تفصیلی بحث "اکراہ" کے ذیل میں آئے گی۔

قبضہ کے متحقق ہونے اور اجرت کے ساقط کرنے میں اتلاف کا اثر:

۳۹- یہ بات شرعاً تسلیم شدہ ہے کہ مبیع قبضہ سے قبل بائع کے ضمان میں ہوتی ہے، اور بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے مشتری کا اسے تلف کردینا قبضہ سمجھا جائے گا اور اس پر ثمن لازم ہوجائے گا، کیونکہ مشتری کا جب تک اس پر قبضہ ثابت نہ ہوجائے اس وقت تک اس کے لئے اس کا ضائع کرنا ممکن نہیں، اور قبضہ کے معنی یہی ہیں، لہذا اس پر ثمن واجب ہوجائے گا۔

اور اس بنیاد پر (مشتری کا مبیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے) ضائع کرنا قبضہ سمجھا جائے گا، اور اس پر قبضہ کے اثرات مرتب ہوں گے(۱)، چنانچہ "المقنع" کی شرح "الشرح الکبیر" میں آیا ہے: جس چیز میں قبضہ کی ضرورت ہوتی ہے اگر وہ قبضہ سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ بائع کے ضمان میں ہوگا، اگر وہ کسی آسمانی آفت کی بنیاد پر تلف ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، اور مشتری بائع سے ثمن لوٹا لے گا، اور اگر مشتری نے اسے تلف کردیا تو اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا، اور یہ اتلاف قبضہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اتلاف مبیع میں تصرف ہے(۲)۔

۴۰- اور ہبہ میں تلف کرنے کی ایک صورت وہ ہے جس کی فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ہبہ میں قبضہ مکمل ہوجاتا ہے اگر چہ اس طور پر ہو کہ موہوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہے وہ) موہوبہ شی کو ہبہ کرنے والے کی اجازت سے تلف کردے۔

۴۱- اور مہر میں قبضہ کی صورت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے کہ عاقل بیوی نے اگر اپنا مہر اس طرح تلف کیا کہ وہ ضمان کا مقتضی ہے (جب کہ وہ خود بیوی یا اس کے ولی کے ہاتھ میں تھا) تو وہ اپنے حق پر قبضہ کرنے والی سمجھی جائے گی، لیکن غیر عاقل بیوی کا تلف کردینا قبضہ شمار نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر حملہ کو دفع کرنے کی غرض سے اتلاف ہو تو اس کو قبضہ نہیں شمار کیا جائے گا(۳)۔

۴۲- حنفیہ نے اجارہ میں کہا ہے کہ اگر درزی نے اجرت لے کر کسی کپڑے کی سلائی کی، اور کپڑے والے کے قبضہ کرنے سے قبل کسی دوسرے شخص نے اس کی سلائی ادھیڑ دی تو درزی اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ سلائی ایسا عمل ہے جس کا اثر ہوا کرتا ہے، پس مالک

= حاکم نے عمران اور حکم بن عمرو الغفاری سے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (فیض القدیر ۶/۴۳۲)۔

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/۱۷۲-۱۷۳۔

---

(۱) البدائع ۵/۲۳۸، تبیین الحقائق ۴/۱۶، ۵۳، ۶۴، الشرح الصغیر ۳/۲۰۳، القلیوبی ۲/۲۱۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/۱۱۶ طبع المنار، فتح القدیر ۵/۱۰۹ طبع اول، القلیوبی علی منہاج الطالبین ۲/۱۱۲، ۲۱۲۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/۱۱۶۔

(۳) القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/۱۱۲، ۲۷۶۔

کو سپرد کرنے سے پہلے اس کیلئے اجر نہیں ہے، اور اتلاف کی وجہ سے سپردگی متعذر رہوگئی، اور درزی کو حق ہوگا کہ سلائی ادھیڑنے والے سے اس نقصان کا ضمان لے جو ادھیڑنے سے پہنچا ہے، اور سلائی کا اجر مثل لے (اور سلائی کا اجر مسمی واجب نہ ہوگا کیونکہ متعینہ اجرت تو عقد (اجارہ) کی وجہ سے واجب ہوئی تھی، اور درزی اور ادھیڑنے والے کے درمیان کوئی عقد نہیں ہے) لہذا اجرت مثل کی طرف لوٹنا ضروری ہوگا (۱)۔

اتلاف کی وجہ سے استرداد کا پیدا ہونا (عقد کا رد ہوجانا):

۴۳ - اگر پورا فروخت شدہ مال فروخت کرنے والے کے قبضے میں رہتے ہوئے یا خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے جب کہ اس نے بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو، بائع کے کسی عمل سے ہلاک ہوجائے تو سمجھا جائے گا کہ بائع نے مبیع کو واپس لے لیا، بیع باطل ہوجائے گی اور خریدار سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اور اگر بائع کے فعل سے فروخت شدہ مال کا کچھ حصہ ہلاک ہوا تو اگر یہ ہلاکت قبضہ سے قبل ہو تو ہلاک شدہ حصہ کے بقدر بیع باطل ہوجائے گی اور بائع اس حصہ کو واپس لوٹانے والا سمجھا جائے گا، اور خریدار سے ہلاک شدہ حصہ کے بقدر (ثمن) ساقط ہوجائے گا، اور چونکہ عقد مختلف (متفرق) ہوگیا اس لئے باقی کو قبول کرنے میں خریدار کو اختیار رہوگا، اور اگر خریدار نے مبیع پر صحیح طور پر قبضہ کرلیا اور فروخت کرنے والے نے ثمن وصول کرلیا اس کے بعد فروخت کرنے والے نے مبیع کو تلف کیا تو یہ اس کی طرف سے واپس لوٹانا نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس سلسلے میں اس کا اور اجنبی کا سامان کو ہلاک کرنا برابر سمجھا جائے گا، اور اگر خریدار نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا، اور ثمن نقد ہے مفقود نہیں یعنی ختم نہیں

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۰۔

ہوا ہے تو بائع کی طرف سے یہ اہلاک اتنی مقدار کو واپس لے لینا ہے جتنا اس نے تلف کردیا ہے، اور خریدار سے تلف شدہ حصہ کے بقدر ثمن ساقط ہوجائے گا (۱)، اس مسئلے کی تفصیل "استرداد" کی اصطلاح کے ضمن میں آئے گی۔

سرایت کی وجہ سے اتلاف:

۴۴ - سرایت (زخم کا اثر آگے بڑھ جانے) کی وجہ سے جو چیز تلف ہوجائے تو اگر وہ ایسے سبب کی وجہ سے تلف ہوئی ہے جس کی اجازت حاصل تھی اور جہالت یا کوتاہی کی وجہ سے نہیں تو ضمان نہیں ہے، اس بنا پر ڈاکٹر، جانوروں کے معالج، حجام، اور ختنہ کرنے والے پر ضمان نہیں ہے، بشرطیکہ انہیں اس کی اجازت دی گئی ہو، اور انہوں نے کوئی کوتاہی نہ کی ہو، ورنہ ضمان لازم ہوگا (۲)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر حجام، ختنہ کرنے والے اور ڈاکٹر نے وہ عمل کیا جس کا انہیں حکم دیا گیا تھا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے دو شرطوں کے ساتھ: ایک تو یہ کہ وہ اپنے فن کے ماہر ہوں، اگر وہ ماہر نہ ہوں گے تو ان کا یہ فعل حرام ہوگا، اور اس کی وجہ سے زخم کا جو فساد آگے بڑھ جائے اس کے وہ ضامن ہوں گے، اور دوسرے یہ کہ جتنے حصہ کا کاٹا جانا مناسب ہو اس سے زیادہ نہ کاٹا ہو، اگر وہ ماہر تھا پھر بھی تجاوز کرگیا، یا کاٹنے کی جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو کاٹا، یا ایسے وقت میں کاٹا

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۹، ۲۸۳، ابن عابدین ۴/ ۱۷۲ طبع ۱۲۹۹ھ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۹۹، ۵۰۵، اس موضوع پر دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱۳، ۱۳۱ طبع عیسی الحلبی ۴/ ۲۸، الشرح الصغیر ۳/ ۷۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۰، ۵/ ۲۶۷، ۲۷۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۷، ۲۳۷، ۲۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۸، کشاف القناع ۴/ ۲۴۷ طبع انصار السنہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۸ طبع ۱۲۹۹ھ، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰۔

جو کاٹنے کے لائق نہیں تھا، یا اسی طرح کی دوسری صورتیں پیش آئیں تو اس میں وہ پورے کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ایسا اتلاف ہے جس کا ضمان عمد اور خطا کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے، لہذا یہ مال کو تلف کرنے کے مشابہ ہوگیا، اور یہی حکم ہے قصاص میں کاٹنے والے کا، اور چور کا ہاتھ کاٹنے والے کا، اس کے بعد وہ کہتے ہیں: اس مسئلہ میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے (۱)۔

تصادم کے نتیجے میں اِتلاف:

۴۵ - تصادم اور کشاکش کی بنا پر ہر گھوڑ سوار یا پیدل کے عاقلہ (جن پر قتل خطا کی صورت میں قاتل کی طرف سے دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے) دوسرے کی دیت کے ضامن ہوں گے، اگر دونوں ٹکرائے اور اس تصادم کی وجہ سے دونوں کی موت واقع ہوئی اور ٹکرانے کے بعد دونوں سر کی گدی کے بل گرے، اور اس میں ان کے ارادے کو کوئی دخل نہیں تھا، لیکن اگر وہ منھ کے بل گرے تو دونوں کا خون رائیگاں ہوگا، اور اگر دونوں قصداً ٹکرائے تو ہر ایک پر دوسرے کی نصف دیت ہوگی۔

۴۶ - اگر دو آدمیوں نے کسی رسی کے دونوں سرے کو پکڑ کر اپنی اپنی طرف کھینچا، اور رسی ٹوٹ گئی، اور دونوں سر کی گدی کے بل گر کر مر گئے تو دونوں کا خون رائیگاں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کی موت اپنی طاقت سے ہوئی ہے، اور اگر دونوں چہرے کے بل گرے تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کی موت دوسرے ساتھی کی قوت سے ہوئی ہے، اور اگر ایک منھ کے بل گر کر مرا اور دوسرا سر کی گدی کے بل گر کر، تو چہرے کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، اور گدی کے بل گرنے والے کا خون رائیگاں ہوگا۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰۔

اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرا جائیں، اور ایک اپنے تمام سواروں اور سامانوں کے ساتھ ڈوب جائے تو اس صورت میں کسی پر کچھ نہیں ہے، کیونکہ ہوا ان پر غالب آ گئی، الا یہ کہ کشتی چلانے والوں کو معلوم ہو کہ اگر وہ اس کو پھیرنا چاہتے تو پھیر سکتے تھے تو اس صورت میں وہ ضامن ہوں گے۔ ابن شاس کہتے ہیں کہ اگر دونوں نے اپنی اپنی طرف رسی کھینچی اور رسی ٹوٹ گئی اور دونوں ہلاک ہو گئے تو اس کا حکم دونوں کے باہم ٹکرانے کی طرح ہے، اور اگر ان میں سے ایک کسی چیز پر گر گیا، اور اس نے اسے ہلاک کر دیا تو وہ ضامن ہوگا۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر دو آدمی چلتے ہوئے آپس میں ٹکرائے اور مر گئے، تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں حاملہ عورتیں ہوں تو وہ دو مردوں کی طرح ہیں، پس اگر ان میں سے ہر ایک کا بچہ ساقط ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک پر خود اس کے جنین کا نصف ضمان اور دوسری کے جنین کا نصف ضمان واجب ہوگا (۱)۔

کشتی کے تحفظ کے لئے بعض اموال منقولہ کو تلف کرنے کا حکم:

۴۷ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر کشتی کا ملاح اجیر مشترک ہو تو اس کے عمل سے جو نقصان ہوا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، جب کہ سامان والا اس کے ساتھ حاضر نہ ہو، اس تفصیل کے مطابق جو "اجارہ" کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۳ طبع ۱۲۹۹ھ، البدائع ۴/ ۲۱۰، ۲۱۲، التاج والاکلیل ۶/ ۲۴۳، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۳، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۵۰-۱۵۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۹-۳۶۰۔

لیکن اگر کشتی کے ڈوبنے کا خوف ہوا اور کسی مسافر نے کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے اپنا پورا سامان یا کچھ سامان دریا میں ڈال دیا، تو ایسی صورت میں کسی پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنا سامان اپنے اختیار سے اپنے اور دوسروں کے مفاد کی خاطر ضائع کیا ہے، اور اگر اس نے دوسرے کا سامان اس کی اجازت کے بغیر پھینک دیا تو تنہا ضامن ہوگا، جیسا کہ کوئی مضطر کسی دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالے (تو ضامن ہوتا ہے)، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر صرف جان کے بچانے کے لئے سوار اس بات پر متفق ہوئے کہ کل سامان یا کچھ سامان کو دریا میں ڈالدیا جائے تو اس صورت میں تاوان افراد کی تعداد کے لحاظ سے ہوگا۔

لیکن اگر انہوں نے صرف سامانوں کی حفاظت کے ارادے سے ایسا کیا، مثلاً کشتی ایسی جگہ تھی جہاں لوگ نہیں ڈوب سکتے تھے تو تاوان ان سواروں کے درمیان مال کے تناسب سے ہوگا۔

اور اگر انہوں نے جان اور مال دونوں کی حفاظت کی خاطر ایسا کیا ہے تو سواروں کے درمیان تاوان جان اور مال دونوں کے تناسب سے ہوگا۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کشتی کے ڈوبنے کے خوف کے وقت سامانوں کو کشتی سے پھینکنے کی صورت میں جو سامان پھینکا گیا اسے صرف مال تجارت پر تقسیم کیا جائے گا۔

۴۸ - اور کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے آدمی کو پھینکنے کا کوئی جواز نہیں ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ آدمیوں کو بچانے کے لئے کسی آدمی کو مارنا جائز نہیں۔ اور دسوقی، لخمی سے یہ نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے قرعہ اندازی کے ذریعہ اسے جائز کہا ہے(۱)۔

۴۹ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو جانی اور مالی نقصان اس کی حفاظت سے عاجز ہونے کی بنیاد پر واقع ہو اس میں نہ ضمان ہے نہ قصاص، اور اس کی ایک مثال کشتی میں تیز ہواؤں پر قابو نہ پانا ہے۔

۴۹ م - تعلیم وتربیت کی غرض سے تادیبی کارروائی کی بنیاد پر جو نقصان پیدا ہو، خواہ یہ باپ کی طرف سے ہو یا وصی کی طرف سے یا معلم یا شوہر کی طرف سے ہو اس پر ضمان واجب ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال کی تفتیش کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عادی کارروائی سے تجاوز کرنے اور نہ کرنے کے درمیان تفصیل ہے۔

اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ تادیبی سزا عادت سے زیادہ ہو تو (نقصان کی صورت میں) اس پر ضمان واجب ہوگا، بلکہ بعض مسلک کے مطابق تو اس میں قصاص یا دیت واجب ہے۔

لیکن اگر تادیبی کارروائی عادی حدود کے اندر ہو تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ضمان ہے، کیونکہ کسی چیز کا جائز ہونا ضمان کے منافی نہیں ہے۔ اور فقہاء کا دوسرا قول (جو مشہور اور عام طور پر راجح ہے) یہ ہے کہ اس میں ضمان نہیں ہے، کیوں کہ شرعاً اور عادتاً اس کی اجازت ہے، اور اگر اس میں ضمان واجب کیا جائے تو لوگ اپنے ماتحت لوگوں کو ادب دینے کے سلسلے میں جن کے ادب دینے کی ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے، حرج میں پڑجائیں گے(۱)۔

اور ان مسائل کی تفصیل کا مقام ''تادیب'' کی اصطلاح ہے۔

---

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۴۷۱ طبع ۱۲۷۲ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷، التاج =

= والاکلیل ۶/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۳، الجمل علی المنہج ۵/ ۹۰۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶ طبع الحلبی، التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۳۴۹ طبع الحلبی، حاشیۃ عمیرہ علی المنہاج ۳/ ۲۰۶، المغنی ۸/ ۳۲۷ شائع کردہ الریاض۔

مزدور اور مستاجر کے اپنے قبضہ اور تصرف کی چیز کو تلف کر دینے کا حکم:

۵۰ - جس شخص نے کرائے پر کوئی چیز لی تو وہ شی اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لہذا اگر وہ زیادتی یا کوتاہی یا لی ہوئی اجازت کی خلاف ورزی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں ہے، ورنہ وہ ضامن ہوگا، اور اجیر خاص امین ہوتا ہے لہذا وہ بھی تعدی تساہل، یا حاصل شدہ اجازت کی خلاف ورزی کے بغیر ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، اور اجیر مشترک کے بارے میں فقہاء نے ضامن بنانے کے قول کو اختیار کیا ہے، سوائے اس صورت کے جس کا تدارک ممکن نہ ہو اس تفصیل کے مطابق جس کا بیان "اجارہ" کے ذیل میں آیا ہے۔

مال مغصوب کا اِتلاف:

۵۱ - غاصب کا قبضہ بالاتفاق ضمان والا قبضہ ہے، اور مال مغصوب خواہ مثلی ہو یا قیمی اگر موجود ہے تو اس کا بعینہ لوٹانا لازم ہے، اور اگر غاصب نے اسے ضائع کر دیا یا وہ خود سے ضائع ہوگیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اگر وہ شی قیمی ہے تو اس کی قیمت کا لوٹانا، اور مثلی ہے تو اس کے مثل کا لوٹانا واجب ہے (۱)، اس تفصیل کے مطابق جو تلف شدہ اشیاء کے ضامن بنانے کی کیفیت کے تحت اوپر گزری۔

۵۲ - اور اگر مال مغصوب غاصب کے قبضہ میں تھا اور کسی دوسرے شخص نے اسے ضائع کر دیا تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے یا ضائع کرنے والے کو۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ ضائع کرنے والے کو ضامن بنایا جائے، لیکن اگر تلف کرنا غاصب کی مصلحت کی خاطر ہو، مثلاً غاصب نے اس سے کہا کہ میرے لئے اس بکری کو ذبح کرو، یا اس نے اسے یہ سمجھایا کہ تلف کی جانے والی شی اس کی ملک ہے (تو غاصب ضامن بنایا جائے گا) (۱)۔

لقطہ، امانت اور عاریت کا اِتلاف:

۵۳ - لقطہ، ودیعت اور عاریت پر لی ہوئی شی کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ وہ اٹھانے والے، امانت دار اور عاریت پر لینے والے کے ہاتھ میں امانت ہے، اور اصول یہ ہے کہ امین صرف اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب اس کی طرف سے تعدی، یا لاپرواہی پائی جائے ورنہ نہیں، چونکہ آنحضور ﷺ کا فرمان ہے: "**ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان**" (۲) (عاریت پر لینے والے نے شی مستعار میں خیانت نہیں کی ہے تو اس پر ضمان نہیں، اور امانت دار جو خیانت کا مرتکب نہیں ہوا ہے اس پر ضمان نہیں) اور اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے، تو اگر ہم انہیں ضامن قرار دیں گے تو لوگ اس سے پرہیز کرنے لگیں گے، اس بنا پر اگر امانت دار سے کوئی ایسی زیادتی ہوئی جس کے نتیجے میں چیز ضائع ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا، لیکن مال کا وہ ضیاع جو اس کی تعدی، تساہل یا کوتاہی کے بغیر عمل میں آیا تو اس پر ضمان مرتب نہ ہوگا۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ عاریت میں اصل یہ ہے کہ وہ عاریت پر لینے والے کے ہاتھ میں قابل ضمان ہے، تو اگر وہ شی اس استعمال کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۲۶، بلغۃ السالک ۲/۱۹۷، ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/۱۶۱، ۱۶۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/۴۲۱۔

(۱) البدائع ۷/۱۶۵، الدسوقی ۳/۴۴۸، الجمل علی شرح المنہاج ۳/۴۷۵، المغنی ۵/۴۴۹، کشف المخدرات رص ۵۹۶۔

(۲) حدیث: "ليس على المستعير ..." کی روایت دار قطنی نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے اور اس کی سند میں دو ضعیف راوی ہیں (تلخیص الحبیر ۳/۹۷ طبع الفنیۃ المتحدہ)۔

بغیر ضائع ہوگئی جس کی اجازت دی گئی تھی تو وہ اس کا ضامن ہوگا اگرچہ اس کی طرف سے زیادتی نہ پائی گئی ہو، چونکہ آنحضور ﷺ کا فرمان ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" (۱) (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کا ضامن ہے جب تک کہ اسے ادا نہ کردے)، اور انہوں نے کہا کہ اصح قول یہ ہے کہ استعمال کی وجہ سے جو کپڑا بوسیدہ ہوجائے یا استعمال سے وہ گھس جائے تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ضمان ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ بوسیدہ ہوجانے کی شکل میں ضامن ہوگا، اور رواں گر جانے اور بعض اجزاء کے تلف ہوجانے کی صورت میں نہیں (۲)۔

۵۴ - مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ درہم و دینار اور کیلی، وزنی اور عددی اشیاء کو عاریت پر لینا حقیقت میں قرض ہوتا ہے، کیونکہ ان کے عین سے انتفاع ان کے عین کو ختم کئے بغیر اور تلف کئے بغیر ممکن نہیں، اور یہ جب اپنی حقیقت کے لحاظ سے قرض ہے تو اس کے مثل کا لوٹانا، یا مثل کے ختم ہوجانے کی صورت میں اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہے (۳)، اس مسئلہ کی تفصیل اور اس کے بارے میں ائمہ کے مذاہب کا بیان لفظ، ودیعت اور عاریت کے ذیل میں آئے گا۔

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت ...." کی روایت امام احمد، اصحاب سنن اور حاکم نے حسن عن سمرۃ کے واسطے سے کی ہے، اور حسن کا سمرہ سے سماع کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اور ان میں سے اکثر حضرات نے اس میں اضافہ کیا ہے: "ثم نسي الحسن فقال: هو أمين لا ضمان عليه" (کہ حسن بھول گئے اور کہا: وہ امین ہے اس پر ضمان نہیں ہے)، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (فیض القدیر ۴/۳۲۱ طبع اول مصطفی محمد)۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/۲۰۔

(۳) فتح القدیر ۴/۴۲۳، ۴۸۷، ۱۰۳۔

اِتمام

تعریف:

۱ - اتمام کا لغوی معنی مکمل کرنا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اتمام کی اصطلاحی تعریف ہمیں نہیں ملی، لیکن ان کے نزدیک اس کا استعمال لغوی تعریف سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے۔

اتمام کا ایک خاص استعمال کیفیت کے بجائے عدد سے وابستہ ہوکر بھی ہوا ہے، جیسے نماز میں قصر (سفر میں چار کے بجائے دو رکعت پڑھنا) کے بالمقابل نماز کا "اتمام"، کیونکہ "اتمام" اور "قصر" یوں تو دونوں اپنی جگہ مکمل ہیں، لیکن لفظ "اتمام" اور لفظ "قصر" میں تعداد کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے، اس کی مزید تفصیل "صلاۃ المسافر" کے ذیل میں دیکھئے۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - اکمال: امام راغب نے "کمال" اور "تمام" کی جو تعریف دونوں مادوں کے تحت ذکر کی ہے، اس سے محسوس ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان فرق ہے، "تمام" کا مطلب ہے کسی چیز کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اسے خارجی چیز کی ضرورت باقی نہ رہے، اور "کمال" کا مطلب ہے کسی چیز کا مقصود اصلی حاصل ہوجانا، اس تشریح کی رو سے "تمام" کے مفہوم میں "کمال" بھی آجاتا ہے، لیکن آیت قرآنی "اَلْيَوْمَ

(۱) لسان العرب (کمل، تمم)۔

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ'' (۱) (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا) کے ذیل میں ذکرکردہ علمائے لغت وتفسیر کی تحریروں پرنظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان دونوں الفاظ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، پس یوں دونوں مترادف ہوتے ہیں، اصطلاحی معنی میں بھی ان دونوں میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اتمام کا شرعی حکم یہ ہے کہ کسی واجب عمل کا آغاز کردینے کے بعد اس کی تکمیل باتفاق فقہاء واجب ہے، لیکن نفلی عمل شروع کرنے کے بعد اس کی تکمیل کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے آیت قرآنی ''وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ'' (۲) (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) کے ظاہر کو اختیار کرتے ہوئے فی الجملہ تکمیل کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حنابلہ اور شافعیہ نے اسے غیر واجب بتایا ہے، اس سلسلہ میں مزید اختلاف وتفصیل بھی ہے جو اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں۔

جب تمام کا مفہوم ضروری ارکان کی ادائیگی ہو تو اس پر مرتب ہونے والا اثر یہ ہوگا کہ کسی بھی قولی یا عملی تصرف کے آثار ضروری ارکان کی ادائیگی پر ہی موقوف ہوں گے (۳)۔

فقہاء نے مختلف فقہی مسائل کے تعلق سے اتمام کے احکام تفصیل کے ساتھ متعلقہ مقامات پر ذکر کئے ہیں، مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کے ضمن میں نفلی مسائل کی بحث میں یہ تفصیلات ہیں۔

اتہام

دیکھئے: ''تہمت''۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۲ طبع اول، دلیل الطالب للکرمی رص ۹ ۷ طبع مکتب الاسلامی، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۹۳ طبع المنیریہ، الحطاب ۲/ ۹۰ طبع اول مطبعۃ النجاح لیبیا۔

اثبات

تعریف:

۱- اِثبات لغت میں ''أثبت'' کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو پائدار و مستحکم یا درست سمجھنا ہے (۱)، فقہاء کے کلام سے سمجھا جاتا ہے کہ اثبات مجلس قضا میں قاضی کے روبرو کسی حق یا واقعہ پر شرعی ثبوت فراہم کرنا ہے۔

اثبات کا مقصود:

۲- اثبات کا مقصود یہ ہے کہ دعویدار اپنے حق تک پہنچ جائے یا اس سے تعرض کو روک دیا جائے، پس اگر مدعی نے قاضی کے روبرو اپنا دعوی شرعی طریقہ پر ثابت کردیا، اور واضح ہوگیا کہ مدعا علیہ نے اس کا حق روک رکھا ہے یا ناحق اسے پریشان کررہا ہے تو قاضی مدعا علیہ سے حق وصول کرکے مدعی کے سپرد کردے گا (۲)۔

بارثبوت کس پر ہے:

۳- مذاہب اربعہ کے فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثبوت مدعی سے طلب کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: '' البینة علی المدعی والیمین علی

(۱) لسان العرب، المصباح (ثبت)۔

(۲) مجلة الأحكام العدلیة: دفعہ نمبر ۱۷۸۵۔

من أنكر'' (۱) (بینہ مدعی پر ہوگا اور انکار کرنے والے سے قسم لی جائے گی)، مسلم اور احمد کی ایک روایت میں ہے: '' لو أعطی الناس بدعواهم لادعی أناس دماء رجال و أموالهم، لكن البینة علی المدعی'' (۲) (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں، لیکن بار ثبوت مدعی پر ہوگا)۔

اور اس لئے بھی کہ مدعی ایک امر مخفی کا دعوی کرتا ہے، لہذا اس کے اظہار کا وہ محتاج ہے، اور بیّنہ کے اندر اظہار کی قوت ہے کہ بیّنہ ایسے شخص کا کلام ہے جو فریق نہیں ہے، یعنی گواہوں کا کلام ہے، اس لئے بیّنہ کو مدعی کے حق میں حجت تسلیم کیا گیا، اور یمین اگر چہ اسم باری تعالی کے ذکر سے مؤکد ہے لیکن وہ فریق کا کلام ہے، اس لئے وہ حق کو ظاہر کرنے والی حجت نہیں بن سکتی، البتہ مدعا علیہ کے حق میں حجت بن سکتی ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ نے ظاہر کو اختیار کر رکھا ہے، یعنی ظاہری قبضہ اس کے پاس ہے، اب وہ صرف ظاہر کے حکم کے تسلسل اور باقی و برقرار رہنے کا محتاج ہے، اور یمین اگر چہ کلام ہے لیکن تسلسل و بقاء

(۱) حدیث: '' البینة علی المدعی .....'' اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے اس کی اصل صحیحین میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: '' الیمین علی المدعی علیه'' (مدعا علیہ پر قسم ہوگی) (الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۲/ ۱۷۵ مطبعہ فجالہ الجدیدہ)، دیکھئے: (نصب الرایہ ۴/ ۹۵-۹۶ طبع اول دار المأمون)۔

(۲) حدیث: '' لو أعطی الناس بدعواهم...'' کی روایت بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: '' لو یعطی الناس بدعواهم لادعی رجال أموال قوم ودماء هم لكن البینة علی المدعی والیمین علی من أنكر'' (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو کچھ لوگ پوری قوم کی جان اور مال کا دعوی کربیٹھیں، لیکن بینہ مدعی پر ہوگا اور قسم مدعا علیہ پر ہوگی)، صحیحین میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: '' لكن الیمین علی المدعی علیه'' (لیکن یمین مدعا علیہ پر ہوگی)، شیخین نے اس کی روایت ابن ابی ملیکہ عن ابن عباسؓ کے واسطے سے کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۹۵-۹۶ طبع اول دار المأمون)۔

کے لئے کافی ہے، پس بیّنہ کو مدعی کے حق میں اور یمین کو مدعا علیہ کے حق میں حجت قرار دینا ہر شی کو اس کے محل میں رکھنا ہے جو عین حکمت ہے۔

امام محمد بن الحسن نے (الأصل) میں تحریر فرمایا ہے: مدعا علیہ ہی منکر ہوتا ہے، اور دوسرا فریق مدعی، لیکن مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین اور دونوں میں تمیز کے لئے تفقہ اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں صورت کے بجائے معنی کا اعتبار ہوتا ہے، بسا اوقات کسی شخص کا کلام مدعی کی صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ حقیقتًا انکار ہوتا ہے، جیسے امانت دار شخص دعوی کرے کہ اس نے امانت لوٹا دی ہے، یہ صورتًا تو لوٹانے کا دعوی ہے، لیکن حقیقتًا اس بات کا انکار ہے کہ اس پر اس کا لوٹانا واجب ہے، مذکورہ قاعدہ اسی صورت کے لئے ہے جب کہ فریقین میں سے ایک معنیً وحقیقتًا (دونوں کی رو سے) مدعی ہو تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ مدعی پر بیّنہ ہوگا اور مدعا علیہ پر یمین ہوگی (۱)۔

کیا اثبات کا فیصلہ مطالبہ پر موقوف ہے؟

۴- حکم کی صحت اور حقوق العباد میں اس کے اعتبار کے لئے دعوی صحیح شرط ہے، نیز اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ نزاع شرعًا معتبر ہو۔

اگر دعوی صحیح طور پر قائم ہوجائے تو قاضی مدعا علیہ سے اس سلسلہ میں دریافت کرے گا، اگر وہ اقرار کرلیتا ہے تو ٹھیک ہے، اور اگر وہ انکار کرے اور مدعی اس پر ثبوت پیش کردے تو قاضی اس کے مطالبہ کے بغیر ہی فیصلہ کردے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا نیز شافعیہ کا اصح مسلک ہے، اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس لئے کہ مقتضائے حال مدعی کے اسی ارادہ کی دلیل ہے، حنابلہ کا اصح مسلک اور شافعیہ کا اصح کے بالمقابل مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے مدعی کے مطالبہ کے بغیر

(۱) الاختیار للموصلی ۲/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۶۔

مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ مدعی کا حق ہے، لہٰذا اس کے مطالبہ کے بغیر قاضی اسے عمل میں نہیں لائے گا (۱)۔

اثبات دعوی کے طریقے:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقرار، شہادت (گواہی)، یمین (قسم)، نکول (قسم سے گریز) اور قسامت (اجتماعی قسم کی ایک شکل) اپنی کیفیت واثر میں تفصیل کے ساتھ حجت شرعیہ ہیں جن پر قاضی اپنے فیصلہ میں اعتماد کرتا ہے اور ان کی بنیاد پر فیصلہ کرتا ہے (۲)۔

ان کے علاوہ ثبوت دعوی کے دیگر مندرجہ ذیل طریقوں میں اختلاف ہے، امام مالک امام شافعی اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اموال اور ان سے متعلق معاملات میں قاضی یمین کے ساتھ ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے، یہی رائے ابوثور اور مدینہ کے فقہاء سبعہ کی ہے۔

امام ابوحنیفہ، ثوری، اوزاعی اور جمہور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کسی بھی معاملہ میں قسم کے ساتھ ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرے گا، امام مالک کے اصحاب میں سے لیث کی بھی یہی رائے ہے (۳)۔

حنفیہ میں سے ابن الفرس نے واضح قرینہ کا اضافہ کیا ہے۔

لیکن خیر الرملی حنفی فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن الفرس کا اضافہ نامانوس ہے اور صحیح طریقہ سے ہٹا ہوا ہے، لہٰذا جب

(۱) شرح الدرر ۲/ ۳۳۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۹۵، ۸۵ طبع الحلبی، المغنی ۱۱/ ۴۵۰-۴۵۱، الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۴، البجیرمی ۴/ ۳۳۳، ۳۴۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۲، ۶۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۴، الروض الندی ۵۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع السلفیہ۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۰۷ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

تک نقل سے اس کی تائید نہیں ہوجاتی اس پر اعتماد درست نہیں (۱)۔

بعض فقہاء نے ان طریقوں کو متعین انواع میں محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ ان کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جو حق کو واضح اور ظاہر کرنے والی ہو، دلیل قرار پائے گی، اس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرے گا اور اس پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھے گا، یہ رائے ابن القیم کی ہے، اور اس میں بعض فقہاء ان کے موافق ہیں جیسے مالکیہ میں سے ابن فرحون۔

چنانچہ "الطرق الحکمیة" میں تحریر ہے: اور مقصود یہ ہے کہ شرع کے اندر بینہ اس چیز کا نام ہے جو حق کو واضح اور ظاہر کرنے والی ہو، یہ کبھی چار گواہ ہوتے ہیں، کبھی تین، مفلس کے بینہ میں نص کی رو سے، اور کبھی دو گواہ ہوتے ہیں، اور ایک گواہ، اور ایک خاتون اور نکول (قسم سے گریز) اور یمین (قسم)، یا پچاس یمین (یعنی قسامت) یا چار یمین، اور بہت ساری صورتوں میں قرینۂ حال ہوتا ہے، پس نبی کریم کا ارشاد: "البینة علی المدعی" (۲) کا مطلب ہے کہ مدعی ایسی چیز پیش کرے گا جو اس کے دعوی کی صحت کو واضح کردے۔

پس جب اس کی صداقت کسی بھی طریقہ سے ظاہر ہوجائے تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (۳)۔

ان تمام طریقوں پر گفتگو جن کا فقہاء نے فیصلہ میں اعتبار کیا ہے، خواہ متفق علیہ ہوں یا مختلف فیہ، آئندہ آرہی ہے۔

اقرار:

۶ - اقرار لغت میں اعتراف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے "أقر بالحق" یعنی اس نے حق کا اعتراف کرلیا، اور دوسرے نے اس سے حق کا

(۱) البحر ۷/ ۲۲۴ طبع العلمیہ۔
(۲) حدیث: "البینة علی المدعی" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ پر گذر چکی ہے۔
(۳) الطرق الحکمیہ / ۲۴ طبع الآداب والمؤید، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱۱۱/۲ طبع الحلبی۔

اعتراف کروایا یہاں تک کہ اس نے اعتراف کرلیا (۱)، اور شرع میں اپنے اوپر حق غیر کے ثبوت کی خبر دینا ہے (۲)۔

اقرار کی حجیت:

۷ - اقرار حجت ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور عقل وقیاس سے ثابت ہے۔

قرآن کریم سے اس کا ثبوت اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ" (۳) (اور (وہ وقت یاد کرو) جب اللہ نے انبیاء سے عہد لیا کہ جو کچھ میں تمہیں کتاب وحکمت (کی قسم) سے دوں پھر تمہارے پاس کوئی رسول اس (چیز) کی تصدیق کرنے والا آئے جو تمہارے پاس ہے تو تم ضرور اس (رسول) پر ایمان لانا اور ضرور اس کی نصرت کرنا، (پھر) فرمایا تم اقرار کرتے ہو اور اس پر میرا عہد قبول کرتے ہو فرمایا: تو گواہ رہنا اور میں (بھی) تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں)۔ نیز ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ" (۴) (اے ایمان والو انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے خلاف ہی ہو)، کیونکہ اپنے خلاف شہادت اپنے اوپر حق کا اقرار ہے۔

سنت سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعز اور حضرت غامدیہ پر خود ان دونوں کے اقرار زنا کی بنیاد پر حد جاری

(۱) مختار الصحاح (قرر)۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵ طبع دار المعارف، البجیرمی ۳/ ۱۱۹، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۸۱۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۳۵۔

فرمائی (۱)۔

نیز عہد نبوت سے لے کر آج تک امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ اقرار خود اقرار کرنے والے کے اوپر حجت ہے، اقرار کی بنیاد پر اس سے گرفت کی جائے گی اور اس کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا۔

اس کی عقلی دلیل تہمت کی نفی ہے، کیونکہ عقل مند شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کرسکتا ہے (۲)۔

ثبوت کے طریقوں کے درمیان اقرار کا درجہ:

۸ - فقہاء کا اجماع ہے کہ اقرار سب سے قوی شرعی دلیل ہے کہ اس میں بڑی حد تک تہمت کی نفی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار شہادت سے قوی حجت شرعیہ ہے، اس بنیاد پر کہ اس میں اغلباً تہمت کی نفی پائی جاتی ہے، اور اقرار کی مذکورہ قوت کے منافی یہ بات نہیں ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے کہ وہ صرف اقرار کرنے والے کے اوپر حجت ہوتا ہے جب کہ شہادت حجت متعدیہ ہے (اس کا اثر کئی لوگوں پر پڑتا ہے) کیونکہ قوت اور ضعف کا معاملہ محدود رہنے اور متعدی ہونے سے علاحدہ شی ہے، پس اقرار کا تنہا مقر کی ذات تک محدود ہونے کا وصف اور شہادت کا دوسرے تک متعدی ہونے کا وصف اس کے منافی نہیں ہے کہ اقرار کے اندر قوت پائی جاتی ہے اور شہادت کے اندر اس کی بہ نسبت ضعف کا وصف ہے، اس لئے کہ اقرار کے اندر تہمت کی نفی پائی جاتی ہے شہادت کے اندر نہیں (اس لئے اقرار قوی اور شہادت ضعیف ہے) (۳)۔

---

(۱) حدیث ماعز کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے اور حدیث غامدیہ کی روایت مسلم نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۵۷-۵۸ طبع الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۹۹ طبع المیمنیہ، الرہونی علی الزرقانی ۶/ ۱۳۱، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۱۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۲۷، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۹۹۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار شہادت کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے، اشہب کہتے ہیں: ’’کسی بھی شخص کا خود اپنے خلاف قول اس پر دوسرے کے دعوی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتا ہے‘‘ (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار، شہادت کی بہ نسبت قبول کئے جانے کا زیادہ مستحق ہے (۲)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مدعا علیہ اگر حق کا اعتراف کرلے تو اس کے خلاف شہادت نہیں سنی جائے گی، یہ صرف اس وقت سنی جائے گی جب وہ انکار کردے (۳)۔

اقرار کس طرح ہوتا ہے؟

۹ - اقرار لفظ سے ہوتا ہے یا ان چیزوں سے جو لفظ کے قائم مقام ہوں جیسے اشارہ تحریر اور قرینہ کے ساتھ خاموشی۔

یہ اور اس کے علاوہ دیگر احکام اقرار کی تفصیل اصطلاح ’’اقرار‘‘ کے تحت دیکھی جائے۔

شہادت:

۱۰ - لغت میں شہادت کے معانی میں سے ایک معنی جانی ہوئی چیز کا بیان اور اظہار ہے، اور یہ کہ شہادت خبر قطعی ہے (۴)۔

اور شرع میں شہادت مجلس قضاء میں کسی غیر پر حق غیر کے ثبوت کی خبر دینے کا نام ہے۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کے صیغے اس کے قبول کی شرطوں کے تابع ہوکر مختلف ہوتے ہیں، جیسے لفظ شہادت، مجلس قضاء وغیرہ (۵)۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۹ طبع الحلبی۔

(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۲۸۔

(۳) المغنی ۵/ ۲۷۱۔

(۴) مختار الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۵) تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۲۸۰ طبع اول، البحر ۷/ ۶۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ

شہادت کا حکم:

۱۱- شہادت کی دو حالتیں ہیں، حالت تحمل اور حالت ادا۔

حالت تحمل یہ ہے کہ کسی شخص کو گواہ بننے اور شہادت محفوظ رکھنے کے لئے بلایا جائے، یہ فرض کفایہ ہے، کچھ لوگ انجام دے لیں تو دیگر لوگوں سے فریضہ ساقط ہوجاتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس کام کے لئے متعین ہوجائے بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا موجود نہ ہو تو گواہ بننا اس پر فرض ہوگا، حالت ادا یہ ہے کہ کسی شخص کو بلایا جائے کہ وہ اس بات کی گواہی دے جسے وہ جانتا ہے، یہ اس شخص پر واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَادُعُوْا" (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں) اور ارشاد ہے: "وَلاَ تَكْتُمُوْا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ" (۱) (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)۔

شہادت کی مشروعیت کی دلیل:

۱۲- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہادت قضاء کے طریقوں میں سے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔

اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "البينة على المدعى

= الدسوقی ۴ر ۱۳۶، البجیرمی علی الخطیب ۴ر ۳۵۹، الجمل علی شرح المنہج ۵ر ۳۷۷، کشاف القناع ۶ر ۳۲۸۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲، ۲۸۳، تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۱ر ۲۰۵-۲۰۶ طبع اخیر الحلبی۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔

واليمين على من أنكر" (۱) (گواہ پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم وہ شخص کھائے گا جو اس کا منکر ہو)۔

اور امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ شہادت ایسی حجت ہے جس پر حکم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

شہادت کی حجیت کا دائرہ:

۱۳- شہادت حجت متعدیہ ہے، یعنی وہ تمام لوگوں کے حق میں مانی جاتی ہے، جس شخص کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اس تک ہی محدود نہیں رہتی ہے، لیکن شہادت بذات خود حجت نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر قوت الزامی اسی وقت آتی ہے جب اس سے قضاء متصل ہوجائے (یعنی اس سے موافق قاضی فیصلہ کردے)، شہادت کے احکام کی تفصیل اصطلاح "شہادت" کے تحت اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

ایک گواہ اور یمین پر قضاء:

۱۴- ایک گواہ کے ساتھ یمین (قسم) پر قضاء کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور اور مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ یمین پر فیصلہ اموال اور مالی معاملات کے مسائل میں کیا جائے گا دوسرے مسائل میں نہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور جمہور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ یمین پر فیصلہ کسی بھی مسئلہ میں نہیں کیا جاسکتا۔

امام مالک اور ان کے موافقین نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع

(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

الشاھد"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ کے ساتھ یمین کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا)۔

۱۵ - ایک گواہ اور یمین کی بناء پر فیصلہ کے قائلین کے درمیان دوخواتین اور یمین کی بناء پر فیصلہ کے مسئلہ میں اختلاف ہے:

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ دوخاتون ایک مرد گواہ کے ساتھ دوسرے ایک مرد گواہ کے قائم مقام ہوتی ہیں، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ دوخاتون کی شہادت کے ساتھ یمین قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ دوخاتون کی شہادت اس صورت میں معتبر ہے جب ان دونوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے ساتھ ہو، مالکیہ کے نزدیک وہ حدود جو خالص بندوں کے حق ہیں جیسے حد قذف، ان میں ایک گواہ اور یمین پر فیصلہ کے مسئلہ میں دو قول ہیں (۲)۔

یمین اور ایک گواہ پر فیصلہ کے مانعین نے قرآن اور حدیث سے استدلال کیا ہے:

قرآن کریم سے ان کا استدلال درج ذیل آیات سے ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (۳) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔ اور دوسری آیت: "وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۴) (اور اپنے میں سے دو شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔ پس ایک گواہ اور یمین کو قبول کرنا نص پر زیادتی ہے، اور نص پر زیادتی نسخ ہے، جو صرف حدیث متواتر یا مشہور کے ذریعہ جائز ہے، اس سلسلہ میں نہ کوئی حدیث متواتر ہے نہ حدیث مشہور۔

حدیث سے استدلال رسول کریم ﷺ کے اس فرمان سے ہے: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه" (اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوی کی بنیاد پر دے دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں لیکن یمین مدعا علیہ پر لازم ہے)، اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (۱) (گواہ پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم وہ شخص کھائے گا جو اس کا منکر ہو)، نیز آپ ﷺ کا ایک مدعی سے فرمانا: "شاهداك أو يمينه" (۲) (تمہارے دو گواہ معتبر ہیں یا فریق مخالف کی قسم معتبر ہوگی)۔

پہلی حدیث میں جنس یمین کو منکر پر لازم کیا ہے، پس اگر مدعی کی یمین قبول کی جائے یا اس سے یمین کا مطالبہ کیا جائے تو ایسی صورت میں یمین کے تمام افراد کا بار انکار کرنے والوں پر نہیں رہے گا۔

اسی طرح دوسری حدیث میں بینہ کے تمام افراد کا بار مدعی پر ڈالا گیا ہے، اور یمین کے تمام افراد کا بار منکر پر، اس حدیث میں اس بیان کے ساتھ تقسیم وتوزیع بھی ہے (کہ بینہ کو مدعی کا حصہ اور یمین کو مدعا علیہ کا حصہ قرار دیا گیا ہے)، اور یہ بات تقسیم کے منافی ہے کہ جس چیز میں تقسیم کردی گئی ہو اس میں فریقین کو شریک کیا جائے۔

تیسری حدیث نے مدعی کو دو امور میں اختیار دیا ہے کسی تیسرے میں نہیں، یا بینہ یا مدعا علیہ کی یمین، اور دو متعین امور کے درمیان اختیار کا مطلب ہے کہ ان دونوں سے نہ تجاوز درست ہے (کہ دونوں

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ قضى بالشاهد مع اليمين" کی روایت مسلم، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد" (رسول اللہ ﷺ نے ایک یمین اور ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا) (نصب الرایہ ۹۶/۴)۔

(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۵۰۷/۲ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، تبصرۃ الحکام ۲۶۸/۱ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳۳۰/۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی والشرح الکبیر ۱۲/ ۱۰، ۱۳۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۴) سورۂ طلاق / ۲۔

(۱) دونوں احادیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) اس کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے (فیض القدیر ۱۵۳/۴)۔

کو چھوڑ دیا جائے) اور نہ ان کے درمیان جمع (۱)۔

یمین:

۱۶- لغت میں یمین کے معانی میں قوت اور قدرت بھی ہیں، پھر اس لفظ کا اطلاق عضو اور حلف (قسم) پر ہونے لگا۔

اللہ کی قسم کو یمین اس لئے کہا گیا کہ اس کے ذریعہ کسی بھی قضیہ کا ایک فریق قوت حاصل کرتا ہے (۲)۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین، قضاء کے طریقوں میں سے ہے، اور اس کا مطالبہ دعوی صحیحہ کے بعد ہی کیا جاتا ہے، یمین اللہ تعالی کی ہوگی اور فریق کے مطالبہ پر ہی ہوگی، سوائے چند مستثنیٰ مسائل کے، یمین علم کی بنیاد پر ہوگی اور قطعیت کے ساتھ ہوگی، یمین میں نیابت جاری نہیں ہوتی سوائے ان مسائل کے جن کا استثناء کیا گیا ہے، یمین فی الجملہ اختلاف کو ختم کرنے والی ہوتی ہے، صیغۂ یمین مسلم اور غیر مسلم کے تعلق سے فی الجملہ ایک ہے، اور یمین کا مطالبہ قاضی اور حکم (ثالث) کی طرف سے مجلس قضاء میں کیا جاتا ہے (۳)۔

۱۷- مطالبہ یمین کا محل مدعا علیہ کی طرف سے دعوی شدہ حق کا انکار اور بینہ کی عدم پیشی کا وقت ہے، یہاں مزید تفصیل ہے: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے کہ جو گواہ مجلس میں حاضر ہو سکتے ہیں اور معلوم ہیں ان کی غیر موجودگی کی صورت میں یمین کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر بینہ دور ہو تو مدعی کو مطالبۂ یمین کا حق ہے۔

اگر مدعی نے کہا: میرا بینہ شہر میں حاضر ہے لیکن میں مدعا علیہ کی یمین طلب کرتا ہوں تو امام ابو حنیفہ اور روایت طحاوی کے مطابق امام محمد کی رائے ہے کہ مدعی کو مطالبۂ یمین کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یمین بینہ کا بدل ہے۔

امام ابو یوسف اور روایت خصاف کے مطابق امام محمد کے نزدیک مدعی کو یمین طلب کرنے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، وہ اسے طلب کرتا ہے تو اس کو پورا کیا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مدعی کو طلب یمین کا حق ہے خواہ اس کا بینہ موجود ہو، اس لئے کہ اسے بینہ کی پیشی یا مطالبۂ یمین کے درمیان اختیار ہے، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مدعا علیہ کہتا ہے کہ میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار، تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے قید کر دیا جائے گا تاکہ وہ اقرار کرے یا انکار کرے، یہی حکم امام ابو یوسف کے نزدیک اس صورت میں ہوگا جب وہ بغیر عذر کے خموشی اختیار کر لے، بدائع سے نقل کیا گیا ہے کہ زیادہ قوی بات یہ ہے کہ یہ انکار ہے، لہذا اس سے حلف لیا جائے گا (۱)، اور قاضی کی طرف سے مدعا علیہ سے قسم کھلانے کا عمل مدعی کے مطالبہ پر ہوگا۔

امام ابو یوسف نے چار مسائل کا استثناء فرمایا ہے جن میں قاضی بلا طلب مدعی یمین کا مطالبہ کرے گا۔

اول: عیب کی بنا پر رد کا مسئلہ: مشتری سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ میں عیب کے ساتھ خریداری پر راضی نہیں تھا۔

دوم: مستحق شفعہ شخص، اس سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ میں نے اپنا حق شفعہ باطل نہیں کیا تھا۔

سوم: عورت جب کہ اپنے غائب شوہر پر نفقہ لازم کرنے کا مطالبہ کرے، اس سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ تمہارے شوہر نے تمہارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا اور نہ تمہیں نفقہ دیا ہے۔

چہارم: وہ شخص جس کا حق ثابت ہو جائے اس سے اس کی قسم لیا

---

(۱) البدائع للکاسانی ۸/ ۳۹۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامام۔

(۲) مختار الصحاح وغیرہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۳ طبع بولاق، البدائع ۸/ ۳۹۲۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱، البجیرمی ۴/ ۳۳۳، الکافی ۴/ ۳۸۴۔

(۱) شرح الدرر ۴/ ۴۳۳، الدسوقی ۴/ ۱۳۰-۲۰۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۷۱، أدب القضاء لابن ابی الدم ۱۸۲، المغنی ۱۰/ ۲۰۱ طبع الریاض۔

کہ خدا کی قسم میں نے اسے نہیں بیچا ہے۔

۱۸ - میت پر دعوی دین کے مسئلہ میں ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ مطالبہٴ مدعا علیہ کے بغیر بینہ کے ساتھ مدعی سے حلف لیا جائے گا، چنانچہ قاضی اس سے قسم کھلائے گا: بخدا تم نے مدیون سے دین وصول نہیں کیا، نہ کسی دوسرے شخص سے جس نے مدیون کی طرف سے دین تمہیں ادا کر دیا ہو، نہ تمہارے حکم پر کسی شخص نے دین پر قبضہ کیا ہے، نہ تم نے مدیون کو دین سے بری کیا ہے، نہ دین کے کسی جز سے، نہ تم نے اس میں سے کچھ بھی کسی کی طرف محول کیا ہے، نہ تمہارے پاس اس کے یا اس کے کسی جز کے عوض رہن ہے، اس یمین کو یمین استظہار، یمین قضاء اور استبراء کہتے ہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی غائب کے خلاف دعوی، یا یتیم کے خلاف، یا اوقاف کے خلاف، یا مساکین کے خلاف اور نیکی کے امور میں سے کسی امر کے خلاف، اور بیت المال کے خلاف اور اس شخص کے خلاف جو کسی حیوان کے کسی جز کا مستحق ہو، سب کا یہی حکم ہے، بعض مالکیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اراضی اور رہائشی زمین میں بھی مذکورہ حکم لازم ہوگا۔

فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ مال اور اور مال سے تعلق رکھنے والے مسائل میں حلف لیا جائے گا(۱)۔

۱۹ - نکاح، رجعت، ایلاء، استیلاد، رق، ولاء اور نسب کے مسائل میں حلف لینے میں ائمہ حنفیہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مذکورہ امور میں حلف نہیں لیا جائے گا، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ حلف لیا جائے گا، اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے، چور سے مال کی وجہ سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ قسم سے انکار کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مابین مذکورہ مسائل میں محل اختلاف وہ صورت ہے جس میں دعوی شدہ حق میں مال شامل نہ ہو، اگر اس حق میں مال بھی شامل ہے تو سبھوں کے نزدیک مال کی وجہ سے حلف لیا جائے گا۔

نکاح اور اس کے بعد کے مسائل میں حلف کے سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس شخص سے یمین کا مطالبہ کیا جائے گا وہ بسا اوقات یمین سے انکار کر سکتا ہے، ایسی صورت میں مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اور قسم سے انکار میں امام صاحب کے نزدیک اقرار اور بذل (یعنی حق سے تنازل) دونوں کا احتمال ہے، اور یہ امور بذل کا محل نہیں، صاحبین کے نزدیک یہ انکار صرف اقرار ہے(۱)۔

۲۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین کی وجہ سے مدعا علیہ پر مدعی کا دعوی باطل ہو جاتا ہے، یعنی وہ قضیہ کو سر دست ختم کر دیتا ہے۔

لیکن یمین کی وجہ سے کامل طور پر نزاع کے ختم ہو جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس معنی میں کہ اگر مدعا علیہ نے حلف لے لیا تو کیا مدعی کو حق ہوگا کہ اگر اسے بینہ مل جائے تو دوبارہ دعوی کرے؟

حنفیہ کا صحیح مسلک، جو شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مسلک ہے، یہ ہے کہ مدعا علیہ کی یمین نزاع کے لئے صرف فی الحال قاطع ہے، لہذا اگر مدعی کو بینہ مل جائے تو اسے دوبارہ دعوی کا حق ہوگا، اس لئے کہ یمین بینہ کے نائب کی طرح ہے، لہذا جب اصل آجائے تو نائب کا حکم ختم ہو جائے گا، کیونکہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یمین نزاع کو فی الحال ختم تو کر دیتی ہے لیکن حق سے بری نہیں کرتی ہے، اس لئے کہ رسول کریم ﷺ نے "أمر حالفاً بالخروج من حق صاحبه" (۲) (حلف لینے والے کو اپنے فریق کے حق سے نکل جانے کا حکم دیا)، پس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۳، الفروق ۴/ ۱۴۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۹۶، منتہی الارادات ۲/ ۶۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۳۔

(۲) اس کی روایت احمد، نسائی اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے ابن حزم نے اس حدیث کو اس کے ایک راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے احمد محمد شاکر نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۲۰۹)، (تحقیق مسند احمد محمد شاکر ۴/ ۲۴۴)۔

اگر مدعی نے مدعا علیہ کو حلف دلایا پھر اپنے دعوی پر بینہ قائم کر دیا یا ایک گواہ پیش کر دیا تا کہ وہ اس کے ساتھ حلف لے تو بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا(۱)۔

مالکیہ کا مسلک جو حنفیہ کا دوسرا قول بھی ہے یہ ہے کہ یمین سے مکمل طور پر نزاع ختم ہو جاتا ہے(۲)۔

۲۱ - ذاتی عمل پر حلف دلانا قطعیت کی بنیاد پر ہوگا کہ قطعاً ایسا نہیں ہے۔

کس چیز پر حلف دلایا جائے گا؟

فعل غیر پر حلف دلانا علم کی بنیاد پر ہوگا، اور ہر وہ موقع جہاں علم کی بنیاد پر حلف واجب ہو وہاں قطعیت کے ساتھ حلف لیا جائے تو کافی ہوگا اور قسم ساقط ہو جائے گی، برعکس صورت میں نہیں۔

مطالبہ حلف کا حق:

۲۲ - مطالبہ حلف میں اصل یہ ہے کہ وہ مدعی کا حق ہے، اور جائز ہے کہ اس میں اس کا وکیل یا وصی یا ولی یا ناظر وقف اس کی نیابت کرے، حلف میں نیابت جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مدعا علیہ اندھا گونگا بہرا ہو، ایسی صورت میں اس کی جانب سے اس کا ولی یا وصی حلف لے گا(۳)۔

اگر صرف بہرا ہو تو قاضی تحریر لکھے گا تا کہ وہ اگر لکھنا جانتا ہو تو اپنے ہاتھ سے لکھ کر ورنہ اشارہ سے جواب دے۔

کس کی قسم کھائی جائے گی:

۲۳ - قسم صرف اللہ کی یا اس کی کسی صفت کی کھائی جائے گی، حدیث نبوی ہے: "من كان حالفاً فليحلف بالله تعالى أو ليذر"(۱) (جسے قسم کھانی ہو وہ اللہ کی قسم کھائے ورنہ چھوڑ دے)۔

اگر غیر اللہ کا حلف دلایا جائے مثلاً طلاق اور اس جیسی وہ چیزیں جن میں ایسا امر لازم ہو جاتا ہے جو حلف نہ ہونے کی صورت میں لازم نہیں ہوتا، تو یہ یمین نہیں ہوگی خواہ فریق اس پر اصرار کرے، اور کہا گیا ہے کہ طلاق کا حلف دلانے کی ضرورت پیش آئے تو یہ معاملہ قاضی کے سپرد کیا جائے گا۔

یہودی شخص حلف میں کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے حضرت موسیٰ پر توریت نازل فرمائی، اور عیسائی حلف میں کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ پر انجیل نازل فرمائی، اور مجوسی کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا فرمائی، اور بت پرست کہے گا: اللہ تعالیٰ کی قسم، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار کرتا ہے، گونگے شخص کا حلف یوں ہوگا قاضی اس سے کہے گا: تم پر اللہ کا عہد و میثاق ہے کہ اگر ایسا اور ایسا ہوا، اگر وہ سر کا یوں اشارہ کرتا ہے کہ: ہاں، تو وہ حالف ہو جائے گا، قاضی اس سے "اللہ کی قسم" نہیں کہے گا کیونکہ ایسی صورت میں خود قاضی حالف ہو جائے گا۔

کس چیز پر حلف لے گا:

۲۴ - اگر دعوی کسی مطلق ملکیت یا حق کا ہو تو حاصل ونتیجہ پر حلف دلایا جائے، چنانچہ یوں حلف لے گا کہ: اللہ کی قسم فلاں کا میری طرف یہ حق نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی حصہ ہے، لیکن اگر دعوی کسی ایسی ملکیت یا حق کا ہو جس کا سبب واضح کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں تین رجحانات ہیں:

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۵ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) ابن رشد ۲/ ۵۰۵، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم اور اصحاب السنن نے کی ہے ایک روایت میں "أو ليذر" کی جگہ "أو ليصمت" کا لفظ ہے، نصب الرایہ ۳/ ۲۹۵ طبع اول۔

الف ۔حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت اور مسلک حنابلہ کے مفہوم کے مطابق حاصل پر حلف دلایا جائے گا کہ یہ زیادہ محتاط ہے، پس وہ یوں حلف لے گا: مدعی کا میری طرف کچھ بھی نہیں ہے۔

ب ۔ امام ابو یوسف کی ایک روایت اور مسلک مالکیہ کے مفہوم میں اس صورت میں سبب پر حلف لیا جائے گا، چنانچہ مثال کے طور پر مدعا علیہ کہے گا: اللہ کی قسم میں نے قرض نہیں لیا ہے۔

امام ابو یوسف نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں مدعا علیہ تعریض سے کام لے، مثلاً کہے: کبھی انسان کوئی چیز فروخت کرتا ہے، پھر اقالہ کرلیتا ہے، ایسی صورت میں حاصل پر حلف لیا جائے گا۔

ج ۔شافعیہ کے نزدیک، اور وہی امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ حلف دلانا انکار کے مطابق ہوگا۔

اگر وہ حاصل کا انکار کرتا ہے تو حاصل پر حلف لیا جائے گا، اور اگر وہ سبب کا انکار کرتا ہے اور وہی موضوع دعوی ہے تو سبب پر حلف لیا جائے گا(۱)، اور ان تمام حالات میں جہاں حلف لیا جاتا ہے، اگر وہ حاصل پر حلف لے تو کافی ہوگا کہ یہ صورت سبب کو بھی شامل ہے اور زائد کو بھی، اس مسئلہ میں اتفاق ہے(۲)۔

یمین کا فدیہ اور اس پر مصالحت:

۲۵- مدعا علیہ کے لئے درست ہے کہ یمین کا فدیہ ادا کردے اور اس پر مصالحت کرلے، اس حدیث کی بنیاد پر جس میں کہا گیا ہے: "ذبوا عن أعراضكم بأموالكم"(۱) (اپنے مال کے ذریعہ اپنی آبرو کا تحفظ کرو)، نیز روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی یمین کا فدیہ دیا اور فرمایا: "مجھے اندیشہ ہوا کہ یمین تقدیر کے موافق ہوجائے، اور کہا جائے کہ اس نے حلف لیا تو سزا مل گئی، یا یہ اس کی قسم کی نحوست ہے"۔

اس کے بعد منکر سے کبھی حلف نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس نے مقدمہ میں اپنا حق ساقط کردیا، اور اس لئے کہ شریف لوگ احتیاطاً حلف سے خود کو بالا رکھتے ہیں۔

لیکن اگر مدعی نے قصداً یمین کو ساقط کردیا مصالحت کے بغیر یا مطالبۂ یمین کے بعد فدیہ کے بغیر تو یہ اسقاط نہیں ہوگا، اور اسے حلف دلانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ حلف دلانا قاضی کا حق ہے(۲)۔

یمین کو مؤکد کرنا:

۲۶- یمین کو مؤکد کرنے کے جواز پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے، لیکن ان میں اختلاف ہے کہ یہ تاکید کن چیزوں سے ہوگی۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے، اور وہی حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ وقت، مکان اور ہیئت سے یمین مؤکد ہوجاتی ہے، اور ایسا ان

(۱) شرح الروض ۴؍ ۴۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲؍ ۱۲۲ طبع اول۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۴۲۸، تبصرۃ الحکام بهامش فتح العلی المالک ۱؍ ۱۶۷، ۱۷۱ طبع مصطفی محمد، شرح الروض ۴؍ ۴۰۰، المغنی مع الشرح ۱۲؍ ۱۲۲ طبع اول۔

(۱) اس حدیث کی روایت خطیب نے التاریخ میں حضرت ابوہریرہؓ عن عائشہ کے واسطے سے کی ہے یہ ضعیف ہے پوری حدیث یوں ہے:"قالوا یا رسول اللہ کیف الذب بأموالنا عن أعراضنا؟ قال:" نعطون الشاعر ومن نخافون لسانه" (صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم کیسے اپنے اموال کے ذریعہ اپنی آبرو کی حفاظت کریں؟ آپ نے فرمایا: شاعر کو اور ان لوگوں کو جن کی زبان سے ڈرتے ہو (مال) دو)، اس کی روایت دیلمی نے بھی حضرت عائشہ سے کی ہے(فیض القدیر ۳؍ ۵۶۰)۔

(۲) حاشیہ الدسوقی ۴؍ ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸؍ ۳۴۴، حواشی الروض ۴؍ ۴۰۴، البجیرمی علی الخطیب ۴؍ ۳۵۰، ۳۵۱، المغنی ۴؍ ۵۲۸-۵۲۹، ابن عابدین ۴؍ ۴۴۶ طبع بولاق ۱۳۲۵ھ۔

امور میں ہوتا ہے جو اہمیت کے حامل ہیں جیسے نکاح، طلاق، لعان، ولاء، وکالت اور نصاب زکاۃ کے بقدر کا مال۔

زمانہ کے ذریعہ یمین کو مؤکد بنانے کی شکل یہ ہے کہ عصر کے بعد یا اذان واقامت کے درمیان یمین ہو، اور مکان سے یمین کو مؤکد بنانے کی شکل اہل مکہ کے لئے یہ ہے کہ رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان قسم لی جائے، اور اہل مدینہ کے لئے یہ ہے کہ منبر نبوی ﷺ کے نزدیک قسم لی جائے، مکہ ومدینہ کے باہر دوسرے مقامات پر یمین کو مؤکد بنانے کی صورت یہ ہے کہ بڑی مسجد میں قسم لی جائے۔

ہیئت سے تاکید کی نسبت بعض لوگوں نے کہا کہ قبلہ رخ کھڑے ہو کر حلف لے۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے تغلیظ یمین کو درست نہیں قرار دیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جو شخص صلاح میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک جواز تغلیظ کے قول کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض فقہاء حنفیہ نے اس جواز کو اللہ تعالی کی کسی صفت کے ذکر تک محدود رکھا ہے، مثلاً قاضی کہے گا: کہو اس اللہ کی قسم جن کے سوا کوئی معبود نہیں، جو حاضر وغیب کا عالم ہے، رحمن ورحیم ہے جو پوشیدہ چیزوں کو بھی اسی طرح جانتا ہے، جس طرح علانیہ چیزوں کو جانتا ہے، کہ اس فلاں کا تم پر یا تمہاری طرف وہ مال نہیں ہے جس کا اس نے دعوی کیا ہے، اور جو یوں اور یوں ہے، اور نہ اس کا کوئی جز ہے، قاضی کو حق ہے کہ اس تغلیظ میں مزید اضافہ کرے یا کمی، حنفیہ کے نزدیک وقت اور مکان سے تاکید نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود اس نام کی تعظیم ہے جس کی قسم کھائی گئی ہے، اور یہ مقصود اس کے بغیر حاصل ہوجاتا ہے، تاکید کو واجب قرار دینا قاضی کے لئے باعث حرج ہے، اور اس پر اجماع ہے کہ جس سے یمین کا مطالبہ کیا گیا ہے اگر وہ تغلیظ سے انکار کردے تو اسے قسم سے انکار نہیں سمجھا جائے گا(۱)۔

تحالف (دوطرفہ قسم):

۲۷- یہ لفظ "تحالف" کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی فریقین میں سے ہر ایک کا دوسرے سے مطالبہ یمین ہے، یہی معنی شرعی اصطلاح کے موافق ہے، آخری امر یہ ہے کہ تحالف عدالت کے سامنے ہوگا(۲)۔

اور یہاں مراد مجلس قضاء میں ہر دو فریق کا حلف لینا ہے۔

جب بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہوجائے مقدار ثمن میں، یا مبیع میں، یا دونوں میں، یا دونوں کی صفت، یا دونوں کی جنس کے بارے میں، اور دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ (گواہ) نہ ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک ہر دو فریق حلف اٹھائیں گے اور اس معاملہ کو فسخ کرلیں گے اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "إذا اختلف المتبایعان تحالفا وتفاسخا"(۳) (جب عقد بیع کے دونوں فریق میں اختلاف ہوجائے تو دونوں حلف لیں گے اور عقد فسخ کرلیں گے)۔

اسی طرح فریقین کے درمیان اس طرح کے ہر اختلاف میں دو طرفہ یمین سے مقدمہ ختم ہوجائے گا، اس سلسلہ میں مذاہب کے اندر

---

(۱) البحر ۷/ ۲۳۳ طبع اول المطبعۃ العلمیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۰ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۲/ ۶۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار العروبہ۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) حدیث: "إذا اختلف المتبایعان تحالفا وتفاسخا" کی روایت اصحاب السنن اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود سے مختلف الفاظ سے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، صاحب التنقیح نے کہا ہے: ظاہر ہوتا ہے کہ ابن مسعود کی حدیث کی اپنے مجموعی طرق سے مل کر کچھ اصل ہے بلکہ وہ حدیث حسن قابل احتجاج ہے لیکن اس کے الفاظ میں اختلاف ہے واللہ اعلم (نصب الرایہ ۴/ ۱۰۷،۱۰۵، نیز دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/ ۳۲،۳۰)۔

تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''تحالف'' دیکھی جائے۔

رد یمین:

۲۸ - مذہب حنفیہ اور امام احمد کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر مدعی صحیح بیّنہ قائم کردے تو اس کے حق میں بیّنہ کی وجہ سے فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس سرے سے بینہ ہی نہ ہو، یا اس کا بینہ غیر حاضر ہو تو قاضی مدعا علیہ سے یمین کے لئے کہے گا، اگر وہ قاضی کی جانب سے یمین کی پیشکش کے بعد حلف اٹھالے تو مدعی کا دعوی خارج کردیا جائے گا، اگر وہ بلاعذر یمین سے نکول کرجائے تو ایسی صورت میں دعوی اگر مال کا ہو یا اس کا مقصود مال ہو تو مدعا علیہ کے نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اور یمین لوٹ کر مدعی پر نہیں جائے گی کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لكن اليمين على جانب المدعىٰ عليه**"(۱) (لیکن یمین مدعا علیہ پر ہوگی)، اور ارشاد ہے: "**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**"(۲) (بیّنہ مدعی کے ذمہ ہے اور یمین مدعا علیہ کے ذمہ ہے)، آپ علیہ السلام نے یمین کو مدعا علیہ کے حق میں منحصر فرمادیا، حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے مدعی پر یمین کے لوٹنے کی رائے اختیار کی ہے۔

پس اگر مدعی نے حلف اٹھالیا تو اس کے دعوی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، ابو الخطاب نے کہا: امام احمد نے اس کی تصویب فرمائی ہے، انہوں نے فرمایا: یہ کوئی بعید نہیں ہے، وہ حلف لے اور مستحق ہوجائے، اور فرمایا: یہ اہل مدینہ کا قول ہے، ابن قدامہ نے فرمایا: یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل شریح، شعبی، نخعی اور ابن سیرین ہیں، اور امام

(۱) حدیث: "لكن اليمين ..." کی تخریج گذر چکی۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي..." کی تخریج گذر چکی۔

مالک نے خاص کر اموال کے بارے میں یہی رائے اختیار کی ہے(۱)۔

مسلک شافعیہ یہ ہے کہ تمام دعووں میں یمین مدعی پر لوٹ کر آئے گی، اس لئے کہ حضرت نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے: "**أن النبي ﷺ رد اليمين على طالب الحق**"(۲) (نبی علیہ السلام نے طالب حق پر یمین کو رد فرمایا) اور اس لئے کہ جب (مدعا علیہ نے) نکول کیا تو مدعی کی صداقت ظاہر ہوگئی اور اس کا پہلو مضبوط ہوگیا، پس اس کے حق میں یمین مشروع ہوگی، جیسا کہ نکول سے قبل مدعا علیہ (کے حق میں مشروع تھی)۔

اور ابن ابی لیلی نے فرمایا: میں اسے نہیں چھوڑوں گا تا آنکہ وہ اقرار کرلے یا حلف اٹھائے (۳)۔

یمین سے نکول:

۲۹ - نکول کا لغوی معنی ہے ''باز رہنا''، کہا جاتا ہے: "**نكل عن اليمين**" یعنی وہ یمین سے باز رہا، اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے جب کہ یمین سے باز رہنا مجلس قضاء میں ہو۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی دو رائیوں میں سے ایک رائے میں، نکول ایسی حجت نہیں ہے جس کی بنیاد پر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ کردیا جائے، بلکہ اگر وہ مال یا مالی نتائج کے مقدمات میں

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۲۰ طبع العلمیہ، تہذیب الفروق ۴/ ۱۵۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار ۱۳۴۸ھ۔

(۲) اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے اور اس کی روایت حاکم و بیہقی نے کی ہے اس میں محمد بن مسروق راوی غیر معروف ہے، اور اسحق بن فرات راوی مختلف فیہ ہے اور اس کی روایت تمام نے اپنی فوائد میں دوسرے طریق سے حضرت نافع سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۲۰۹ طبع الفنیہ المتحدہ)۔

(۳) البحر ۷/ ۲۲۳ المطبعۃ العلمیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۴۶، المغنی ۱۲/ ۱۲۳ طبع اول المنار۔

نکول کرے تو یمین مدعا علیہ کے مطالبہ پر مدعی پر لوٹ آئے گی، پھر اگر مدعی نے حلف اٹھا لیا تو اس کے مطالبہ کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر مدعی نے حلف اٹھانے میں نکول کیا تو اس کا دعوی خارج کردیا جائے گا، ان فقہاء نے مدعا علیہ کے نکول کو گواہ کے قائم مقام قرار دیا کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور حلف لے لیا تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، پس اسی طرح مدعا علیہ کے نکول اور مدعی کے حلف کی بنیاد پر مدعی کے لئے فیصلہ کردیا جائے گا، ان فقہاء کے نزدیک حق کا ثبوت ایک سبب سے نہیں ہوگا، جیسا کہ ایک گواہ سے ثابت نہیں ہوتا، پس اگر اس نے حلف لے لیا تو مستحق ہوگیا، ورنہ اس کا کچھ بھی نہیں۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر وہ دعوی جس کا ثبوت دو عادل گواہوں سے ہوتا ہے جیسے قتل، نکاح اور طلاق، ان میں محض دعوی کی بنا پر مدعی کی طرف سے مدعا علیہ سے یمین کا مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ مطالبۂ یمین کے لئے ضروری ہے کہ دعوی پر ایک گواہ پیش کیا جائے، پھر مدعا علیہ گواہ کی شہادت رد کرنے کے لئے حلف اٹھائے گا، یمین لوٹ کر مدعی پر نہیں آئے گی، کیونکہ مدعی پر اس کے لوٹانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر مدعا علیہ اس یمین سے نکول کرے جس کا اس سے مطالبہ کیا گیا ہے تو اس کے نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ یا تو اقرار کرنے والا ہوگا یا باذل (یعنی دل سے اعتراف نہ کرنے کے باوجود اپنا حق چھوڑ دینے والا) ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ اپنے آپ سے دفع ضرر کے لئے حلف لے لیتا، اور مدعی پر یمین لوٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس حدیث کی بنا پر جو پہلے گذر چکی۔

امام احمد کی ایک روایت میں اور وہی حنابلہ میں سے ابو الخطاب کی اختیار کردہ ہے، یہ ہے کہ اگر وہ نکول کرے تو یمین مدعی پر لوٹ آئے گی، اور اس کے دعوی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ گذرا(۱)۔

اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ:

۳۰-علم قاضی سے مراد اس کا وہ قوی گمان ہے جس کی بنیاد پر اس کے لئے شہادت درست ہو(۲)۔

فقہاء مذاہب کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خالص حدود اللہ جیسے زنا اور شراب نوشی میں قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدود کے سقوط میں احتیاط برتی جاتی ہے، اور یہ بات احتیاط کے خلاف ہے کہ اتنے اہم معاملہ کا فیصلہ کرنے میں تنہا قاضی کے علم پر اکتفا کیا جائے، اور اس لئے بھی کہ حدود کا ثبوت یا تو اقرار سے ہوتا ہے یا ایسے بینہ سے جس کا زبان سے اظہار ہو، اور یہاں قاضی کے علم کے اندر اگرچہ بینہ کا معنی پایا جارہا ہے، لیکن اس کی صورت مفقود ہے یعنی نطق اور فقدان صورت شبہ کو وجود بخشتا ہے، اور شبہات کی بنیاد پر حدود ساقط ہوجاتے ہیں (۳)۔

انسانی حقوق میں اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے:

مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک غیر اظہر قول اور حنابلہ کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ آدمیوں کے حقوق میں قاضی اپنے علم کی بنیاد پر

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۳ طبع الحلبی، تہذیب الفروق ۴/ ۱۵۱ طبع دار احیاء الکتب، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۵ طبع الحلبی، البحر ۷/ ۲۲۴ طبع العلمیہ، منتہی الارادات ۲/ ۶۹۱ طبع دار العروبہ، المغنی ۱۲/ ۱۲۳-۱۲۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۷ طبع الاسلامیہ۔

(۳) البدائع ۷/ ۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

فیصلہ نہیں کرے گا، چاہے اس سلسلہ میں اس کا علم ولایت قضاء سے پہلے کا ہو یا اس کے بعد کا، یہ قول شریح، شعبی، اسحاق اور ابوعبید کا ہے، ان حضرات کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کے ارشاد سے ہے: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع"(۱) (میں تو محض ایک بشر ہوں، تم لوگ میرے پاس مقدمہ لے کر آتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ اپنی حجت زیادہ چرب زبانی سے پیش کرنے والے ہوں، پس میں جیسا سنوں اس کے مطابق فیصلہ کردوں)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ علیہ السلام محض سننے کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تھے، اپنے علم کی بنیاد پر نہیں، نیز رسول اللہ علیہ السلام نے حضرمی اور کندی کے قضیہ میں فرمایا تھا: "شاهداك أو يمينه ليس لك منه إلا ذاك"(۲) (تمہارے دو گواہ یا اس کی یمین، تمہیں اس کی جانب سے صرف اسی کا حق ہے)، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے: "أنه تداعى عنده رجلان فقال له أحدهما: أنت شاهدي، فقال إن شئتما شهدت ولم أحكم أو أحكم ولا أشهد" (۳) (آپ کے پاس دو اشخاص مقدمہ لے کر آئے، ایک نے آپ سے کہا کہ آپ میرے گواہ ہیں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر تم دونوں چاہو تو میں گواہی دوں لیکن فیصلہ نہ کروں، یا فیصلہ کروں، گواہی نہ دوں)۔

شافعیہ کا قول اظہر، اور امام احمد کی ایک روایت اور امام ابو یوسف وامام محمد کا مسلک ہے کہ قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے، خواہ اس سلسلہ میں اس کا علم ولایت قضاء سے پہلے کا ہو یا اس کے بعد کا، لیکن شافعیہ نے اس کے لئے یہ پابندی لگائی ہے کہ قاضی لازماً مجتہد ہو، اور بہتر یہ ہے کہ ورع وتقوی میں نمایاں ہو، حکم قاضی کے نفاذ کے لئے شافعیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ اپنے دلیل کی صراحت کرے، چنانچہ وہ کہے: مجھے علم ہے کہ تم پر اس کا وہ حق ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے اور میں نے فیصلہ کیا، یا یوں کہے: میں نے اپنے علم کی بنیاد پر تمہارے خلاف فیصلہ کیا، اگر ان دونوں لفظوں میں سے کوئی ایک لفظ استعمال نہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

قائلین جواز کا استدلال اس بات سے ہے کہ جب حضرت ہندہ نے نبی اکرم علیہ السلام سے عرض کیا کہ ابوسفیان ایک بخیل انسان ہیں، مجھے اتنے اخراجات نہیں دیتے جو میرے اور بچوں کے لئے کافی ہوں، تو نبی اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"(۱) (معروف طریقہ پر جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو وہ لے لو)، اس واقعہ میں نبی اکرم علیہ السلام نے حضرت ہندہ کے حق میں کسی بینہ یا اقرار کے بغیر ان کی صداقت کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا، نیز قاضی کے لئے جب بینہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے تو اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ بطریق اولی جائز ہونا چاہئے، کیونکہ بینہ کا مقصود بھی بذات خود بینہ نہیں بلکہ حکم واقعہ سے متعلق علم کا حصول ہوتا ہے، اور مشاہدہ سے حاصل ہونے والا علم شہادت سے حاصل علم سے زیادہ طاقتور ہوتا ہے، کیونکہ شہادت سے حاصل ہونے والا علم غالب رائے اور ظن غالب کا علم

---

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر ....." کی روایت مالک، احمد اور شیخین وغیرہ نے کچھ فرق کے ساتھ حضرت ام سلمہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۳۳۶)۔

(۲) حدیث: "شاهداك أو يمينه....." کی روایت شیخین، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کچھ فرق کے ساتھ کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۵۹)۔

(۳) اس کا ذکر صاحب المغنی اور ابن حزم نے المحلی میں کیا ہے لیکن اس کی سند نہیں ذکر کی ہے ابن حزم نے کہا کہ یہ ضحاک کے طریق سے ہے، اور ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا ہے "سچے اور کثرت سے مرسل روایت کرنے والے ہیں" (المغنی ۹/ ۵۵، المحلی ۹/ ۴۲۷)۔

(۱) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك ....." شیخین وغیرہ کی متعدد روایات سے مروی ہے (فیض القدیر ۳/ ۴۳۶-۴۳۷)۔

ہے جب کہ حس اور مشاہدہ سے حاصل علم یقینی وقطعی ہے، لہذا وہ زیادہ قوی ہوا، اور اس کی بنیاد پر فیصلہ اولی ہوا۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے آدمیوں کے حقوق میں اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے جو قاضی ہونے کے زمانے میں مجلس قضاء میں حاصل ہوا ہو، ایسے علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز نہیں جو زمانۂ قضاء اور مجلس قضاء کے باہر حاصل ہوا ہو، یا قاضی ہونے کے زمانہ میں مجلس قضاء کے باہر حاصل ہوا ہو، اور اس کی علت یہ بتائی ہے کہ ان دونوں قسم کے علم میں فرق ہے، جو علم زمانۂ قضاء اور مجلس قضاء میں حاصل ہوا ہے، ایسے وقت کا علم ہے جس میں وہ قضاء کا مکلف ہے، پس وہ علم اس وقت موجود بینہ کے مشابہ ہوا، اور جو علم زمانۂ قضاء سے قبل حاصل ہوا ہے ایسے وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کا مکلف نہیں ہے، پس وہ اس وقت موجود بینہ کے مشابہ ہوا۔

مخالفین کہتے ہیں کہ علم دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں معتمد یہ ہے کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے کہ اس دور کے قاضیوں میں بھی بگاڑ ہے، اور متاخرین نے جو اپنے علم کی بنیاد پر قضاء قاضی کے جواز کی بات کہی ہے وہ مفتی بہ کے خلاف ہے۔

بعض مالکیہ کی رائے میں قاضی کے لئے اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے جو اسے اپنے روبرو مجلس قضاء میں حاصل ہو، جیسے اقرار، لیکن یہ درحقیقت علم قاضی کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہے بلکہ اقرار پر مبنی فیصلہ ہے(۱)۔

قطعی قرینہ کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۱- "قرینہ" لغت میں علامت کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں قطعی قرینہ وہ ہے جو کسی چیز پر جس سے حکم حاصل کیا جائے، ایسی واضح دلالت کرے کہ اسے قطعیت کے دائرہ میں لے آئے، جیسے کوئی انسان کسی گھر سے اس حالت میں برآمد ہو کہ اس کے ہاتھ میں چھری ہو، وہ خون آلود ہو، سریع الحرکت ہو اور اس پر خوف کا اثر نمایاں ہو، اور اسی وقت ایک شخص یا کئی اشخاص اندر داخل ہوں اور انہیں گھر میں ایک نعش نظر آئے جسے اسی وقت قتل کیا گیا ہو، اور وہ نعش اپنے خون میں لت پت ہو، اور اس گھر کے اندر مذکورہ حالت میں پائے جانے والے شخص کے علاوہ اور کوئی نہ ہو، اور وہ شخص گھر سے نکل رہا ہو، تو ایسی صورت میں اس شخص کو پکڑا جائے گا، کیونکہ کسی کو اس کے قاتل ہونے میں شک نہ ہوگا، اور یہ احتمال کہ اس نے خودکشی کر لی ہو، یا کسی دوسرے آدمی نے اس کو قتل کیا ہو پھر دیوار پھاند کر بھاگ گیا ہو وغیرہ، بعید اور نا قابل توجہ احتمالات ہیں، کیونکہ یہ احتمالات کسی دلیل پر مبنی نہیں ہیں(۱)۔

قطعی قرینہ پر حکم کی بنیاد رکھنے میں فقہاء مذاہب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کا استدلال قرآن وحدیث اور عمل صحابہ سے ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: " وَجَاءُوْا عَلٰى قَمِيْصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ" (۲) (اور ان کے کرتے پر جھوٹ موٹ کا خون (بھی) لگالائے)۔

چنانچہ مروی ہے کہ برادران یوسف جب حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیص لے کر اپنے والد کے پاس آئے تو انہوں نے قمیص پر غور کیا،

---

(۱) البدائع ۷/۷، ابن عابدین ۴/۵ ۳۴ طبع اول بولاق، الخرشی ۵/ ۱۶۴، ۱۶۹ طبع الشرفیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۲۴ طبع العلمیہ۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۱۸۔

انہیں قمیص نہ پھٹی ملی نہ اس پر پنجوں کے نشانات تھے، اس قرینہ سے انہوں نے استدلال کیا کہ وہ جھوٹے ہیں۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو غزوہ بدر میں عفراء کے دونوں بیٹوں کا قصہ اس کی دلیل ہے جب ابو جہل کے قتل کا دعوی دونوں بھائیوں نے کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے دونوں سے پوچھا: "هل مسحتما سيفيكما" (کیا تم دونوں نے اپنی تلواریں پوچھ دیں؟) دونوں نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "أرياني سيفيكما" (دونوں اپنی تلواریں دکھاؤ) جب آپ ﷺ نے دونوں تلواروں پر نظر ڈالی تو فرمایا: "هذا قتله وقضى له بسلبه" (۱) (اس نے قتل کیا ہے اور اسی کے حق میں مقتول کے سامانوں کا فیصلہ فرمایا)، اس فیصلہ میں آپ ﷺ نے تلوار کے نشان پر اعتماد فرمایا۔

جہاں تک عمل صحابہ کا تعلق ہے تو اس سے استدلال یوں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک خاتون کو سنگسار کرنے کا حکم دیا جس کو حمل ظاہر ہو چکا تھا حالانکہ اس کا کوئی شوہر نہیں تھا، اس کو انہوں نے اس عورت کے زانیہ ہونے کا ثبوت قرار دیا، اسی طرح مدہوش انسان کے منہ سے قے میں شراب نکلنا اس کے شراب پینے کا قطعی قرینہ ہے (۲)۔

ابن قیمؒ نے ایسے بے شمار واقعات نقل کئے ہیں جن میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قرائن کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا اور آخر میں تحریر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے قول "البينة على المدعى" (۳) (مدعی پر بینہ کا پیش کرنا ہے) میں بینہ سے مراد ہر وہ چیز ہے جو مدعی کے دعوی کی صحت ظاہر کردے، پس جب فیصلہ کے طریقوں، جن میں قرینہ بھی شامل ہے، میں سے کسی بھی طریقہ سے اس کی صداقت ظاہر ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا (۱)۔

ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۲- کتاب القاضی إلی القاضی (ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط) کی بنیاد پر فیصلہ کی دلیل حدیث، اجماع اور عقل وقیاس ہے۔

حدیث یہ ہے کہ حضرت ضحاک بن سفیان روایت کرتے ہیں: "كتب إليّ رسول الله ﷺ أن ورّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے لکھا کہ اشیم الضبابی کی زوجہ کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث بناؤ)۔

اور کتاب القاضی إلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ پر امت کا اجماع ہے۔

اور عقل وقیاس سے اس کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، کیونکہ ایک شخص کا حق اپنے شہر کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کے لئے وہاں کا سفر دشوار ہوتا ہے اور اپنے حق کے مطالبہ کی صورت صرف کتاب القاضی (قاضی کی تحریر) رہ جاتی ہے، اس لئے اسے قبول کرنا ضروری ہوا۔

---

(۱) حدیث: "ابني عفراء لما تداعيا قتل أبي جهل ...." کی روایت بخاری، مسلم اور احمد نے کی ہے (مسند احمد بتحقیق احمد شاکر ۳/ ۱۶۷۳)۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۲۴ طبع العلمیہ، تبصرة الحکام ۱/ ۲۰۲ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۲/ ۴۶۷، المہذب ۵/ ۲۸۰۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۲۳ طبع الآداب والمؤید۔

(۲) حدیث الضحاک بن سفیان: "قال: كتب إليّ رسول الله ﷺ أن ورّث ...." کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور نسائی، ابن ماجہ، احمد اور مالک نے مؤطا میں کی ہے مجمع الزوائد میں ہے: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں (مجمع الزوائد ۴/ ۲۳۰)، (عون المعبود ۳/ ۹۱ دار الکتاب العربی)۔

تحریر کی دو قسمیں ہیں:

اول: اپنے فیصلہ کو تحریر کرے، مثلاً کسی شخص کے خلاف کسی حق کا فیصلہ کیا جائے اور وہ شخص ادائیگی حق سے پہلے غائب ہوجائے، یا ایک شخص نے کسی غائب شخص پر دعوی کیا اور اپنے دعوی پر ثبوت پیش کر دیا اور حاکم سے درخواست کی کہ اس غائب کے خلاف فیصلہ کردے، پھر حاکم اس کے خلاف فیصلہ کردے، پھر وہ درخواست کرے کہ حاکم اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے جسے وہ اس شہر کے قاضی کے پاس لے جائے جس شہر میں وہ غائب شخص ہے، حاکم اس کے لئے قاضی کے نام تحریر لکھ دے، یا کسی حاضر شخص کے خلاف ثبوت قائم ہوجائے اور وہ فیصلہ کے پہلے فرار ہوجائے، پھر صاحب حق حاکم سے گذارش کرے کہ وہ اس کے خلاف فیصلہ کردے اور صاحب حق کے لئے اس کی تحریر لکھ دے، ان تینوں صورتوں میں حاکم کے لئے ضروری ہے کہ تحریر کی درخواست قبول کرے اور مکتوب الیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس تحریر کو قبول کرے۔

دوم: اپنے سامنے گذرنے والے دو گواہ کی گواہی کی روشنی میں اپنے علم کے مطابق کسی شخص کے حق سے متعلق تحریر کرے، مثلاً حاکم کے پاس کسی کے خلاف ایک شخص کے حق کے بارے میں ثبوت قائم ہوجائے لیکن وہ فیصلہ نہ کرے، پھر صاحب حق گذارش کرے کہ حاکم اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے جس میں پیش آمدہ روداد درج ہو، حاکم تحریر لکھ دیتا ہے، اور خط میں دو گواہ کی گواہی بھی درج کرتا ہے تا کہ مکتوب الیہ قاضی دو گواہ کی شہادت پر فیصلہ کردے، تو ایسی صورت میں مکتوب الیہ قاضی پر ضروری ہے کہ اس بنیاد پر فیصلہ کردے بشرطیکہ اسکو قبول کرنے کی شرائط پائی جائیں۔

قاضی کی تحریر پر فیصلہ کا محل اور اس کی شرائط:

۳۳- اجمالی طور پر مذاہب اربعہ کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب القاضی إلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، البتہ وہ مسائل جن کے بارے میں قاضی دوسرے قاضی کو تحریر لکھے گا اور وہ شروط جن کا تحقق تحریر میں ضروری ہے، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص کے علاوہ مسائل میں کتاب القاضی إلی القاضی قبول کی جائے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اموال، حدود، قصاص اور حقوق العباد کے تمام معاملات میں کتاب القاضی إلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کتاب القاضی إلی القاضی قبول کی جائے گی مال میں اور ان امور میں جن سے مال مقصود ہو، جیسے قرض اور غصب، لیکن اللہ تعالی کی کسی حد میں قبول نہیں کی جائے گی، ان کے علاوہ امور جیسے قصاص، نکاح، طلاق خلع اور نسب میں قاضی کے نام دوسرے قاضی کی تحریر قبول کی جائے گی یا نہیں اس سلسلے میں دو روایات ہیں، حدقذف کو اگر حق اللہ قرار دیا جائے تو اس میں قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اسے حق العبد قرار دیا جائے تو اس کا حکم قصاص کی طرح ہوگا۔

پھر اس بارے میں ہر مسلک میں تفصیلات اور شرائط ہیں:

بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکتوب نگار قاضی اور مکتوب الیہ قاضی کے درمیان مسافت قصر (اتنی مسافت جس میں نماز میں قصر کی جاتی ہے) ہو خواہ وہ تحریر فیصلہ کے بارے میں ہو یا شہادت کے بارے میں، بعض فقہاء نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے، اور بعض فقہاء نے مسافت کی شرط شہادت کے بارے میں تحریر میں لگائی ہے فیصلہ کے بارے میں نہیں۔

بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ مکتوب نگار اور مکتوب الیہ بوقت

تحریر اور بوقت فیصلہ ولایت قضاء پر برقرار رہوں، اور بعض کے نزدیک صرف بوقت تحریر دونوں کا ولایت قضاء پر ہونا ضروری ہے۔

اور کتاب القاضی الی القاضی ہی کی طرح یہ صورت بھی ہے کہ دو قاضی ایک ہی شہر میں ہوں، اور ایک قاضی دوسرے قاضی کو زبانی رپورٹ دے(۱)۔

کتاب القاضی الی القاضی سے متعلق شرائط وغیرہ کی حیثیت حقیقت میں ''کارروائیوں'' کی ہے جو عرف اور زمانہ کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں، فقہاء نے اپنے زمانہ کے لحاظ سے مناسب قواعد اور شرطیں وضع کیں، اس سلسلہ میں معیار دراصل اس بات کا وثوق حاصل کرنا ہے کہ مکتوب کا اجراء ایسے قاضی کی جانب سے ہوا جسے زیر تحریر معاملہ میں اختیار حاصل ہے۔

اب کارروائیاں اور عرف بدل چکے ہیں، جدید ادوار میں قوانین مرافعات میں ایسی کارروائیاں شامل کی گئی ہیں جن کا مقصود تیقن وتوثیق ہے، وہ نہ کسی نص کے معارض ہیں اور نہ کسی حکم فقہی کے، لہذا ان کی تنفیذ اور ان پر عمل میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تحریر اور مہر کی حجیت:

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک ایک وجہ اور امام احمد کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ تحریر پر عمل کیا جائے گا اگر اس پر وثوق ہو، اور اس میں کسی تبدیلی کھرچنے اور مٹانے کا شبہ نہ ہو، یہ حکم اموال اور ان سے مشابہ ان امور میں ہے جو شبہ کے ساتھ ثابت ہوجاتے ہیں جیسے طلاق، نکاح اور رجعت، اور یہ تفصیل لوگوں کے آپسی معاملات کے بارے میں ہے۔

اور اگر قاضی کے پیش نظر اپنے منصب سنبھالنے سے پہلے کے رجسٹروں کی تحریریں ہیں تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا مشہور مذہب اور امام احمد کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر شک نہ پیدا ہو تو ان پر عمل کیا جائے گا۔

لیکن اپنے دور میں تیار ہونے والے رجسٹروں کی تحریر کی بات ہے تو فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ وہ اس کی تحریر ہے اور واقعہ یاد ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے نافذ کیا جائے گا، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مدعا علیہ دستاویز کی تحریر کا انکار کرے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ اس کی تحریر ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا خواہ اسے واقعہ یاد نہ ہو(۱)۔

تحریر اور مہر کی حجیت کے بارے میں تمام فقہاء کے اقوال کا تتبع کرنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ ان سب کا ماحصل یہی ہے کہ تحریر کی صحت اور شبہ سے دوری کا اطمینان حاصل ہوجائے، پس اگر شبہ نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے نافذ کیا جائے گا، بصورت دیگر نہیں۔

اب ایسے نئے طریقے اور آلات ایجاد ہو چکے ہیں جن کے ذریعہ دستاویزات میں جعل سازی اور ہیرا پھیری کا پتہ لگایا جاسکتا ہے لہذا اگر کسی دستاویز میں کسی ہیرا پھیری کا الزام لگایا جاتا ہے تو اس کی تحقیق ممکن ہے، عدالتوں میں آج یہی طریقہ مروج ہے، اور ان نئے طریقوں کو بروئے کار لانے سے قواعد شرع مانع بھی نہیں ہیں کہ ان سے نہ کسی نص شرعی کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اور نہ وہ فقہاء کے ان قواعد وضوابط سے بے جوڑ ہیں جنہیں فقہاء نے اپنے اپنے

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۴۴، الخرشی ۵/ ۱۷۰ طبع العامرہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۹ طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/ ۴۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۷، معین الحکام ۱۴۶، الرہونی علی الزرقانی ۷/ ۳۴۴ طبع اول، اسنی المطالب ۴/ ۳۱۸ طبع المیمنیہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۶، الخرشی ۵/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۷ طبع الاسلامیہ، الطرق الحکمیہ رص ۲۰۴ طبع السنۃ المحمدیہ۔

زمانوں میں مناسب سمجھ کر وضع کیا۔

قیافہ شناسوں کے قول پر فیصلہ:

۳۵-"قافۃ" جمع ہے "قائف" کی، لغت کی رو سے قائف وہ شخص ہے جو نشان کی پیروی کرے۔

شریعت میں قائف سے مراد وہ شخص ہے جو نشانات کا تتبع کرے اور نشانات دیکھ کر ان کے رہرو کا پتہ لگالے، اور انسان کی اس کے والد اور بھائی سے مشابہت کو جان لے، اور اشتباہ کے موقع پر نسب جوڑ دے، اللہ تعالی کے دیئے ہوئے علم کی بنیاد پر ایسا کرے(۱)۔

ائمہ ثلاثہ: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ثبوت نسب کے مسئلہ میں قیافہ شناسوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "قیافۃ" دیکھی جائے۔

قرعہ کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۶-قرعہ ایک طریقہ ہے جو کسی ذات یا حصہ کی اس کے ہم مثل میں سے تعیین کے لئے بروئے کار لایا جاتا ہے، جب کہ کسی حجت کی بنیاد پر اس کی تعیین ممکن نہ رہ جائے (۲)۔

فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ "جب کسی جہت میں حق یا مصلحت کی تعیین ہوجائے تو اس کے اور غیر کے درمیان قرعہ اندازی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس معین حق یا معینہ مصلحت کا ضیاع ہے، لیکن جب حقوق اور مصالح مساوی ہوں تو اختلاف کے موقع پر وہ قرعہ کا محل ہیں تاکہ کینہ وحسد کا دفعیہ ہو، اور تقدیر کے فیصلہ پر رضامندی قرعہ اندازی چند مواقع پر مشروع ہے" (۱)۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح "قرعۃ" ہے۔

فراست کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۷-فراست لغت میں باطن کے ادارک کے لئے ظاہر کو باریک بینی سے دیکھنے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے راست گمان کو کہتے ہیں۔

اصطلاحی مفہوم بھی یہی ہے۔

فقہاء مذاہب کی رائے میں فراست کی بنیاد پر فیصلہ درست نہیں، کیونکہ ازروئے شرع احکام کے مآخذ معلوم ہیں اور انہیں قطعیت کے ساتھ جانا جاتا ہے، اور فراست ان میں سے نہیں ہے، اور نیز اس لئے کہ یہ ظن وتخمین اور اٹکل پر فیصلہ ہے جو کبھی غلط ہوتا ہے اور کبھی صحیح (۲)، لیکن ابن قیم نے فراست کو بروئے کار لانے کی مشروعیت پر دلائل نقل کئے ہیں، اور اس کے شواہد اور مثالیں درج کی ہیں (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "فراست" میں دیکھی جائے۔

واقف کار (تجربہ کار) کے قول کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۸-فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ واقف کار جو ماہر وتجربہ کار ہوں، ان کے تجربہ سے تعلق رکھنے والے امور میں ان کے قول کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، عیب کے قدیم یا جدید ہونے کی تحقیق میں استعانت اسی نوع کا معاملہ ہے۔

زخم کے طول، گہرائی اور چوڑائی کی تعیین میں اطباء اور زخم کے

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۷/ ۵۲۳ طبع الأستانہ۔

(۲) تفسیر القرطبی ۴/ ۸۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۶، القواعد لابن رجب رص ۳۴۸ طبع الخانجی۔

(۲) معین الحکام رص ۱۶۶ طبع المیمنیہ، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۳۱ طبع الحلبی۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الآداب والمؤید مصر ۱۳۱۷ھ۔

ماہرین سے رجوع کیا جائے گا، اور یہی لوگ قصاص کو پورے طور پر لینے کا عمل انجام دیں گے، اسی طرح ان امور میں واقف کار عورتوں کی جانب رجوع کیا جائے گا جن سے عورتوں کے علاوہ دوسرے واقف نہیں ہوتے، جیسے (عورت کی) بکارت (کنواری ہونے) کا مسئلہ(۱)۔

استصحاب کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۹- استصحاب لغت میں باہم ساتھ رہنے اور جدا نہ ہونے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں حکم ثابت کرنے والے وصف کو باقی سمجھنا ہے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہوجائے۔

جمہور یعنی مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ استصحاب حجت ہے خواہ اثبات میں ہو یا نفی میں، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ان کے یہاں اس کی حجیت کے تعلق سے مطلق اور مقید متعدد آراء ہیں، بعض فقہاء حنفیہ نے سرے سے اس کی حجیت کا انکار کیا ہے، اور بعض نے قید لگائی ہے کہ وہ دفع وازالہ کے لئے حجت ہے، اثبات کے لئے نہیں۔

استصحاب کی مختلف اقسام اور انواع ہیں، ان کی تفصیل کا مقام اصطلاح ''استصحاب'' ہے(۲)۔

قسامت کی بنیاد پر فیصلہ:

۴۰- لغت میں قسامت کے معانی میں سے مطلق یمین ہے، لیکن عرف شریعت میں اس کا استعمال مخصوص سبب اور مخصوص تعداد کے ساتھ مخصوص افراد کے خلاف مخصوص طریقہ پر اللہ تعالی کی یمین کے لئے ہوتا ہے۔

۴۱- قسامت اس وقت ہوتی ہے جب کسی محلہ میں کوئی شخص مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو۔

امام مالک اور امام شافعی کی رائے اور امام احمد سے مروی دو میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہاں کوئی عداوت نہ ہو اور نہ ایسا قوی شبہ جو تہمت کی صحت پر گمان غالب پیدا کردے ہو، تو یہ دعوی بھی دیگر دعووں کی طرح ہوگا، مدعی پر بینہ ہوگا اور انکار کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس میں یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ یمین سے نکول بذل ہے، اور نفوس میں بذل نہیں ہوتا چنانچہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کے لئے اپنی جان کا قتل مباح کردے، اگر دوسرا ایسا کرتا ہے تو اس پر قصاص ہوگا۔

اور اگر شبہ ہو جیسے کھلی عداوت ہو، اور مقتول کے اولیاء کسی معین شخص کے قاتل ہونے کا دعوی کریں تو اولیاء میں سے پچاس اشخاص سے حلف لیا جائے گا کہ فلاں شخص نے اس کا عمداً قتل کیا ہے، تب وہ قصاص کے مستحق ہوں گے، یا یہ کہ خطأً قتل کیا ہے تو دیت کے مستحق ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قسامت صرف مدعا علیہم سے ہوگی، پس مقتول کے اولیاء اہل محلہ میں سے پچاس افراد منتخب کریں گے جو حلف لیں گے کہ نہ انہوں نے مقتول کو قتل کیا ہے اور نہ وہ قاتل کو جانتے ہیں، اس صورت میں قصاص ساقط ہوجائے گا اور دیت کا استحقاق ہوگا(۱)۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، معین الحکام رص ۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المیمنیہ مصر۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۳۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، غایۃ المنتہی ۳/ ۳۰۸ طبع الشیخ علی آل ثانی، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول المنار۔

اس مسئلہ میں تفصیل واختلاف ہے جس کے بیان کا مقام "قسامت" کی بحث ہے۔

عرف وعادت کی بنیاد پر فیصلہ:

۴۲- عرف وہ ہے جو عقل کی جہت سے نفوس انسانی میں راسخ ہوجائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں، "عادت" بھی اس تعریف میں شامل ہے، اس قول کی بنیاد پر کہ دونوں مترادف الفاظ ہیں، اور کہا گیا ہے کہ عادت زیادہ عام ہے، اس لئے کہ وہ ایک بار میں ثابت ہوجاتی ہے، اور ایک فرد یا چند افراد کی بھی ہوسکتی ہے۔

عرف وعادت جب تک کسی نص یا شرعی قاعدہ کے معارض نہ ہوں، حجت ہیں، ان پر احکام مبنی ہوتے ہیں، مفہوم کی تشریح میں ان دونوں سے استناد کیا جاتا ہے، اس میں بھی اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے (۱)۔

(۱) معین الحکام رص ۱۶۱ طبع المیمنیہ مصر، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۷ طبع الحلبی، البجیر می ۳/ ۷۷ طبع الحلبی۔

اُثر

تعریف:

۱- لغت میں اثر کے معانی میں سے ایک معنی شی یا خبر کا بقیہ ہے، کہا جاتا ہے: "أثر فیه تأثیراً" یعنی اس میں اثر چھوڑا (۱)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک لفظ اثر کا استعمال ان لغوی معانی سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے، چنانچہ وہ اثر کا اطلاق (بقیہ کے معنی میں) نجاست وغیرہ کے بقیہ پر کرتے ہیں، جیسا کہ وہ اس کا اطلاق خبر کے معنی میں کرتے ہیں تو اس سے مراد مرفوع یا موقوف یا مقطوع حدیث لیتے ہیں، اور بعض فقہاء اسے موقوف پر منحصر رکھتے ہیں، اور اثر کا اطلاق شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں کرتے ہیں، جسے ان کے نزدیک حکم کا نام دیا جاتا ہے، یہ مفہوم اس وقت ہوتا ہے جب اثر کی اضافت کسی شی کی جانب کی جاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے عقد کا اثر، فسخ کا اثر، نکاح کا اثر وغیرہ (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

علامت:

۲- شی کی علامت اس سے قبل ہوتی ہے، اور شی کا اثر اس کے بعد

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر (أثر)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۶۵ طبع کلکتہ ۱۸۶۱ء، تدریب الراوی ۱/ ۱۸۴، شائع کردہ المکتبۃ العلمیہ مدینہ منورہ۔

ہوتا ہے، کہتے ہیں: بادل اور ہوائیں بارش کی علامات ہیں، اور سیلاب کا بہاؤ بارش کا اثر ہے، اس معنی میں کہ سیلاب بارش پر دلالت کرتا ہے، نہ اس معنی میں کہ وہ بارش کی قطعی دلیل ہے (۱)۔

''ماثور'' کا اطلاق قول اور فعل پر ہوتا ہے، اثر کا اطلاق صرف قول پر ہوتا ہے (۲)، ''خبر'' کا اطلاق عموماً حدیث مرفوع پر ہوتا ہے، اور اثر وہ ہے جس کی نسبت صحابہ کی طرف کی جائے۔

اجمالی حکم:

۳- اثر کا حکم فقہی یا اصولی استعمالات کے تابع ہوکر مختلف ہوتا رہتا ہے۔

''شی کا بقیہ'' کے معنی میں اسکا استعمال ہوتو حکم یہ ہے کہ اگر اثر نجاست کا ازالہ دشوار ہوتو وہ معاف ہے (۳)، اگر شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں استعمال ہوتو فقہاء عقد میں اثر اسے سمجھتے ہیں جس کے لئے عقد مشروع ہوا ہو، جیسے بیع میں ملکیت کی منتقلی اور نکاح میں استمتاع کی حلت (۴)۔

اگر حدیث موقوف یا مرفوع کے معنی میں استعمال ہوتو اس کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

بحث کے مقامات:

۴- شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں اثر کے استعمال پر بحث کتب فقہ میں ہر مسئلہ کے تعلق سے اس کے باب کے تحت آتی ہے (۱)، جہاں تک ''بقیہ شی'' کے معنی کا تعلق ہے تو فقہاء نے طہارت کے باب میں اثر نجاست پر گفتگو کے ضمن میں اور جنایات کے باب میں اثر جنایت پر گفتگو کرتے ہوئے اس پر بحث کی ہے۔

---

(۱) الفروق فی اللغہ للعسکری رص ۶۲ طبع بیروت ۱۳۹۳ھ، دستور العلماء ۱ر ۳۷ طبع بیروت ۱۳۹۵ھ۔

(۲) دستور العلماء ۱ر ۳۷۔

(۳) شرح جمع الجوامع مع حواشیہ ۱ر ۱۰۱-۱۰۲ طبع بیروت ۱۳۹۵ھ۔

(۴) حوالہ سابق۔

---

(۱) ابن عابدین ۱ر ۲۲۱، الحطاب ۱ر ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۴۱، کشاف القناع ۱ر ۱۷۱۔

اِثم

تعریف:

۱- اِثم لغت میں گناہ کو کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسا کام کرنا ہے جو حلال نہ ہو(۱)، اہل سنت کی اصطلاح میں اثم سزا کے استحقاق کو کہتے ہیں، اور معتزلہ کے نزدیک لزوم سزا کو کہتے ہیں، دونوں تعریفات میں فرق ہر دو فریق کے نزدیک معافی کے جواز وعدم جواز پر مبنی ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ذنب (گناہ): کہا گیا ہے کہ وہ اثم ہی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اثم کے مرادف ہوا(۳)۔

خطیئۃ (خطا): اس کے معانی میں سے ایک معنی بالقصد گناہ بھی ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ لفظ بھی اثم کے مطابق ہوا، اور بسا اوقات اس کا اطلاق بلاقصد صادر ہونے والی غلطی پر بھی ہوتا ہے، اس معنی میں وہ اثم کے مخالف ہوا، کیونکہ اثم قصد کے ساتھ ہی ہوتا ہے(۴)۔

(۱) لسان العرب، الصحاح (اثم)۔
(۲) ابن عابدین ۳؍۷۴ طبع اول۔
(۳) المصباح المنیر (ذنب)۔
(۴) لسان العرب (خطا)، الفروق فی اللغۃ رص ۲۲۷ طبع دار الآفاق۔

اجمالی حکم:

۳- "اِثم"، بعض امور سے متعلق ہوتا ہے، مثلاً:

الف۔ فرض کا چھوڑنا: فرض عین کا تارک جیسے نماز کو چھوڑنے والا گنہ گار ہوتا ہے، اسی طرح فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ کا تارک، جب کہ تمام لوگ اسے چھوڑ دیں، گنہ گار ہوتا ہے(۱)۔

ب۔ واجب کا چھوڑنا: جب واجب کو فرض کے مرادف قرار دیا جائے تو واجب کا حکم بھی فرض کے مثل ہے۔

لیکن اگر اسے فرض کے مرادف قرار نہ دیا جائے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے تو اس کے ترک کی صورت میں ترک فرض کے گناہ سے کمتر درجہ میں فرد اور اسی طرح جماعت گنہ گار ہوگی(۲)۔

ج۔ سنتوں کا چھوڑنا جب کہ ان کی حیثیت شعائر کی ہو:

اگر سنت مؤکدہ شعائر دینیہ میں سے ہو جیسے اذان، باجماعت نماز، تو اس کا ترک فی الجملہ تمام لوگوں کے لئے موجب گناہ ہے، اسی طرح سنت مؤکدہ کو چھوڑنے کا التزام بعض فقہاء کے نزدیک موجب گناہ ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ فرض، واجب اور اس حالت میں سنت مؤکدہ، ان سبھوں کا ترک حرام ہے(۳)۔

د۔ حرام اور مکروہ عمل کرنا:

حرام کام کا کرنا موجب گناہ ہے، مکروہ اگر تحریمی ہو تو اس کو انجام دینے والا گنہ گار ہوگا، اور اگر تنزیہی ہو تو گنہ گار نہیں ہوگا(۴)۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱؍۶۳ طبع دار صادر۔
(۲) الموافقات للشاطبی ۱؍۱۳۳ طبع دار المعرفۃ۔
(۳) الموافقات ۱؍۱۳۲، ۱۳۷۔
(۴) الموافقات ۱؍۱۳۳۔

مباح کا ترک یا اس پر عمل:

۴- مباح کے ترک یا اس پر عمل سے گناہ یا کراہت لازم نہیں آتی، جیسے مضاربت اور مساقات کرنا۔

اِثم اور عوارض اہلیت:

۵- مکرہ (مجبور کیا ہوا شخص)، بھولے ہوئے شخص، غلطی کرنے والے اور نشہ والے کے افعال سے گناہ کے تعلق میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جو اپنے مقامات پر دیکھی جاسکتی ہے (۱)۔

اثم اور حدود:

۶- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ گناہ (آخرت کی سزا) کو حدود ختم نہیں کرتے اور نہ پاک کرتے ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں: حدود مسلمان کے لئے پاک کردینے والے ہوتے ہیں، غیر مسلم کے لئے نہیں (۲)۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۹۵، ابن عابدین ۳/ ۱۶۵، القلیوبی و عمیرہ ۳/ ۱۵۵، ۱۹۶ طبع مصطفی الحلبی، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۵ شائع کردہ عباس شقرون، المغنی ۸/ ۲۵۷ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، المغنی ۱۰/ ۱۳۲، البجیرمی علی شرح الخطیب ۴/ ۱۴۰ طبع دار المعرفۃ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۳، الفروق ۱/ ۲۱۵ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

اِجابت

تعریف:

۱- اِجابت لغت میں ''بات کا جواب دینے'' کو کہتے ہیں۔

اِجابت اور استجابت ایک معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "أجابه عن سؤاله" (اس کے سوال کا جواب دیا) اور "استجاب له" کا مفہوم ہے فلاں کو کسی چیز کی طرف بلایا تو اس نے اطاعت کی، "أجاب الله دعاءه" اللہ نے اس کی دعا قبول کی، اور ''استجاب الله له'' کا بھی یہی مفہوم ہے۔

قول کا جواب کبھی قول کے اقرار کو متضمن ہوتا ہے اور کبھی قول کے ابطال کو، اور جواب اسی وقت کہا جائے گا جب طلب کے بعد ہو (۱)۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں۔

اجابت بسا اوقات عمل سے ہوتی ہے، جیسے ولیمہ کی دعوت (کی اجابت) قبول کرنا، اور کبھی قول سے ہوتی ہے خواہ جملہ کی شکل میں ہو جیسے سلام کا جواب، یا صرف حرف جواب کی صورت میں ہو، جیسے ''ہاں'' اور ''کیوں نہیں''، کہ احکام میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور کبھی قابل فہم اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے۔

اور کبھی خموشی جواب سمجھی جاتی ہے، جیسے اجازت نکاح طلب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی (جوب)۔

کرتے وقت کنواری لڑکی کی خاموشی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- اغاثت: نصرت واعانت کو کہتے ہیں (۲)۔

اجابت کبھی اعانت ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

اجابت سے پہلے طلب کا ہونا ضروری ہے، لیکن اغاثت کبھی بغیر طلب بھی ہوتی ہے۔

قبول: تصدیق ورضامندی کو کہتے ہیں، اجابت کبھی تصدیق ورضامندی ہوتی ہے اور کبھی نہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- اجابت کا شرعی حکم امر مطلوب کے لحاظ سے مختلف ہوا کرتا ہے۔

چنانچہ دعوت اسلامی کو قبول کرنا فرائض دین جن کا انسان مخاطب ہے، پر عمل کرنا، امیر کی دعوت جہاد پر لبیک کہنا بلااختلاف واجب امور ہیں (۴)۔

اور غیر سے دفع ضرر کا عمل جیسے فریاد رس کی مدد باتفاق واجب ہے، بلکہ اس کی مدد کے لئے نماز توڑ دی جائے گی (۵)۔

اگر اجابت جھگڑا واختلاف دور کرنے کے لئے ہو، جیسے قاضی کے روبرو مدعا علیہ کی پیشی، اور جیسے گواہ بننے کے لئے آمادگی، تو یہ بھی بالاتفاق واجب ہے (۱)۔

اجابت کبھی مستحب ہوتی ہے، جیسے مؤذن کو جواب دینا (۲) یعنی مؤذن کے کلمات دہرانا۔

اور کبھی اجابت حرام ہوتی ہے جیسے معصیت کے لئے آمادہ ہونا (۳)۔

عقود میں اجابت نام ہے ایجاب کے مقابل کا (۴)، فقہاء کے عرف میں اس کا نام قبول ہے۔

اللہ تعالیٰ کی جانب سے اجابت اس قبولیت کا نام ہے جس کی امید انسان اپنی دعا اور اپنے عمل کے ذریعہ اللہ سے رکھتا ہے (۵)۔

بحث کے مقامات:

۴- اجابت کے متعدد احکام ہیں جن کی تفصیل ان کے مقامات پر کی جاتی ہے، چنانچہ اجابت ولیمہ (ولیمہ قبول کرنا) کی بحث نکاح کے باب میں، اجابت والدین (والدین کی بات ماننے) کی بحث جہاد اور نماز کے باب میں آتی ہے، اسی طرح خطبۂ جمعہ کے درمیان سلام کے جواب، اذان جمعہ پر نکل پڑنے اور عقود جیسے وصیت اور بیع وغیرہ میں اجابت (قبول) کی بحثیں ہیں (۶)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۵ طبع اول بولاق، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۳۴۸ طبع المنار، کفایت الطالب الربانی ۱/ ۴۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) القرطبی ۷/ ۳۸۹، ۹/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ، کفایت الطالب الربانی ۲/ ۳۱۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۴۰ طبع الجمالیہ، المہذب ۲/ ۲۳۱ طبع عیسی الحلبی، ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، المغنی ۴/ ۱۴۵۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۷، منح الجلیل ۱/ ۱۸۷ شائع کردہ طرابلس لیبیا۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۴۴، کفایت الطالب ۲/ ۲۷۱، القلیوبی ۴/ ۳۲۹-۳۳۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۸۶، ۱۴۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، الشرح الصغیر ۱/ ۸۷ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۵۸۔

(۳) سبیہ الغافلین / ص ۲۱۶ - ۲۲۰ طبع الجمالیہ، الفروق للقرافی ۴/ ۴۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، کفایت الطالب ۲/ ۳۲۸-۳۳۴۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۳۳، منح الجلیل ۲/ ۴۶۳۔

(۵) سبیہ الغافلین / ص ۱۳۵-۱۴۶، ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔

(۶) ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۱/ ۴۷۸، کفایت الطالب ۲/ ۳۷۸، المغنی ۴/ ۱۳۵، البدائع ۶/ ۳۳۳۔

اجارہ

فصل اول

اجارہ کی تعریف اوراس کا حکم

اجارہ کی تعریف:

۱- لغت میں ''اجارہ'' اجرت کا نام ہے، اور اجرت مزدور کا معاوضہ (کراء) ہے(۱) ''اجارہ'' ہمزہ کے زیر کے ساتھ مشہور ہے، لیکن ہمزہ کے پیش کے ساتھ بھی منقول ہے، ایسی صورت میں یہ ''لی ہوئی چیز'' یعنی کام کے عوض کے معنی میں ہوگا، زیر اور پیش کے علاوہ یہ لفظ ہمزہ کے ''زبر'' کے ساتھ بھی منقول ہے، اس طرح ''اجارہ'' کے ہمزہ پر تینوں حرکتیں منقول ہیں، لیکن مبرد سے اس لفظ کی جو تحقیق نقل کی گئی ہے وہ یہ ہے: ''أجر'' اور ''آجر'' ''إجاراً'' اور ''إجارۃ''، اس تحقیق کے مطابق یہ لفظ ''مصدر'' ہے، اور یہی معنی اس کے اصطلاحی مفہوم سے ہم آہنگ ہے (۲)۔

۲- فقہاء کی اصطلاح میں اجارہ ایسا عقد معاوضہ (جس میں دوطرفہ لین دین ہو) ہے جس میں عوض کے بدلہ میں کسی شیٔ کی منفعت کا مالک بنادیا جائے (۳)۔

مالکیہ اکثر وبیشتر لفظ اجارہ کو اس عقد کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو آدمی کے منافع اور کشتی اور حیوان کو چھوڑ کر دیگر اشیاء منقولہ کے منافع پر کیا جائے، اورزمین، مکانات، کشتیاں اور جانوروں سے عوض دے کر نفع اٹھانے کے معاملہ کو ''کراء'' (کرایہ داری) سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن خود ان علماء کو بھی اعتراف ہے کہ مقصد ومنشاء کے اعتبار سے ''اجارہ'' اور ''کراء'' ایک ہی چیز ہے (۱)۔

۳- چونکہ ''اجارہ'' معاوضہ پر مبنی معاملہ ہے، اس لئے اجارہ پر لگانے والا دوسرے فریق کے نفع اٹھانے سے پہلے (جس کی تفصیل آگے آئے گی) بھی اس سے اپنا عوض وصول کرسکتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ تاجر گاہک کے سامان پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی اس سے اپنے سامان کی قیمت حاصل کرسکتا ہے، لہذا جب وہ عوض وصول کرلے، تو چاہے دوسرا فریق سامان اجارہ سے نفع اٹھائے یا نہیں؟ بالاتفاق وہ اس عوض کا مالک ہوجائے گا، آگے اس کی وضاحت آئے گی۔

لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے اجارہ:

۴- عام فقہاء کے نزدیک اجارہ میں اصل یہی ہے کہ وہ ''لازم'' ہے، فریقین میں سے کوئی ایک تنہا اس معاملہ کو ختم نہیں کرسکتا، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی بات پائی جائے جس کی وجہ سے لازمی معاملات بھی توڑے جاسکتے ہوں، مثلاً جس سامان کا اجارہ کیا گیا تھا اس میں کوئی نقص ہو (اور پہلے سے اس کی وضاحت نہ کی گئی ہو) یا وہ سامان اس لائق نہ رہے کہ اس سے طے شدہ نفع اٹھایا جاسکے (۲) ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: ''أَوْفُوا بِالْعُقُوْدِ'' (۳) (طے شدہ معاملات کو پورا کرو)۔

---

(۱) المغرب، مقائیس اللغۃ: مادہ (آجر)۔

(۲) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۲ طبع بولاق۔

(۳) کشف الحقائق ۲/ ۱۵۱ طبع ۱۳۲۲ھ، المبسوط ۱۵/ ۷۴ طبع اول، الأم ۳/ ۲۵۰ طبع اول ۱۳۲۱ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳ طبع المنار ۱۳۴۷ھ الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۴/ ۵۔

(۱) الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/ ۵، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲ طبع دار الفکر۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ اجارہ پر لینے والے شخص کو کوئی عذر پیش آ جائے تو وہ یک طرفہ اس معاملہ کو ختم کرسکتا ہے، مثلاً کسی نے دکان کرایہ پر لی کہ اس میں تجارت کرے گا، مگر آگ لگ گئی اور سامان تجارت جل گیا یا چوری ہوگیا، تو اب اجارہ ختم کیا جاسکتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اعذار پیش آ جانے پر وہ نفع اٹھانا ممکن نہیں رہا جو باہم طے پایا تھا، اور یہ بات کرایہ پر لی گئی چیز کی ہلاکت پر قیاس کرتے ہوئے کہی گئی ہے (۱)، (پس اسی طرح جب اس سامان سے انتفاع کی گنجائش نہ رہی ہو تب بھی یہ معاملہ باقی نہیں رہے گا کہ اصل مقصود "نفع" اٹھانا ہی ہے)، چنانچہ (خود مالکیہ میں سے) ابن رشد نے بھی اجارہ کے عقد کا جائز ہونا ہی نقل کیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

بیع:

۵- گو اجارہ بھی خرید وفروخت ہی کے قبیل سے ہے، لیکن ان دونوں میں نقطۂ امتیاز یہ ہے کہ اجارہ میں خود شی فروخت نہیں کی جاتی، اس کا نفع فروخت کیا جاتا ہے جب کہ بیع میں خود شی ہی فروخت کی جاتی ہے (۲) اسی طرح اجارہ فی الفور بھی نافذ ہوسکتا ہے اور کسی مدت خاص کے بعد بھی، لیکن "بیع" فی الفور نافذ ہوتی ہے، اجارہ میں معاملہ کی اصل اساس یعنی "منفعت" بہ یک دفعہ حاصل نہیں ہوتی، "بیع" میں مبیع ایک ہی ساتھ وصول کرلی جاتی ہے۔ اسی طرح ضروری نہیں کہ جن چیزوں کا اجارہ درست ہو ان کو فروخت کرنا بھی درست ہو، مثلاً ایک آزاد شخص کو "اجیر" رکھا جاسکتا ہے، اس لئے کہ معاملہ کی بنیاد اس شخص کا عمل اور محنت ہے، لیکن کسی آزاد کو بیچا نہیں جاسکتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

عاریت:

۶- اجارہ اور عاریت میں یہ فرق ہے کہ اجارہ میں دوسرے کو منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے، اور اس سے اس کا عوض حاصل کیا جاتا ہے، لیکن عاریت میں بلاعوض نفع کا مالک بنایا جاتا ہے یا بعض فقہاء کی رائے کے مطابق جس کو عاریۃً دیا گیا ہو اس کے لئے نفع کو مباح کردیا جاتا ہے۔ تاہم "عاریت" بلاعوض نفع کا مالک بنانا ہے یا نفع کو مباح کرنا ہے، اس اختلاف کے مطابق جو فقہاء کے درمیان ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔

جعالہ:

۷- "اجارہ" اور "جعالہ" میں یہ فرق ہے کہ "جعالہ" ایسے نفع پر اجیر رکھنے کا نام ہے جس کا حصول متوقع ہو، اور اس میں صاحب معاملہ "عامل" کے عمل کے کسی جزء سے نفع نہیں اٹھاتا بلکہ اس کے عمل کے مکمل ہونے پر ہی اس کو نفع حاصل ہوتا ہے (۱)، "جعالہ" ایسا معاملہ ہے جو ایک حد تک لازم نہیں ہوتا۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۲۰-۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰۔

(۲) اجارہ میں معاملہ جس چیز پر ہوتا ہے وہ شی کے منافع ہیں، یہی اکثر اہل علم، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور اکثر شافعیہ کی رائے ہے، بعض شافعیہ کا خیال ہے کہ معاملہ کی بنیاد خود وہ شی ہے، اس لئے کہ وہ موجود ہے اور اسی کی طرف معاملہ کی نسبت کی جارہی ہے، اس بات کی دلیل کہ معاملہ نفع پر ہے نہ کہ اصل شی پر، یہ ہے کہ اجارہ کے ذریعہ ہی نفع اور اس کے مقابلہ میں اجرت حاصل ہوتی ہے، خود وہ شی حاصل نہیں ہوتی، معاملہ کی نسبت اس شی کی طرف محض = اس لئے کی جاتی ہے کہ وہی نفع کا محل ہے (المغنی ۶/ ۳-۵، کشاف القناع ۳/ ۵۴۷ طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۷ طبع ۱۳۸۶ھ۔

استصناع:

۸ - (اجیر مشترک کے حق میں) اجارہ اور "استصناع" (جس میں کوئی چیز فروخت کی جاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ بیچنے والے کے عمل ومحنت کی شرط بھی ہوتی ہے) کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجارہ میں محنت "اجیر" کی ہوتی ہے اور سامان دوسرے فریق کا ہوتا ہے، لیکن "استصناع" میں سامان اور محنت دونوں ہی اجیر یعنی صانع کی طرف سے ہوتے ہیں۔

اجارہ کا شرعی حکم اور اس کی دلیل:

۹ - "اجارہ" شریعت میں جائز ہے (۱) اور کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے اس کا ثبوت ہے:

ارشاد باری ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من استأجر أجيراً فليعلمه أجره" (۳) (جو کسی کو اجیر رکھے، اس کو پہلے اس کی اجرت بتادے) ایک اور موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه" (۱) (اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اجرت دے دو) ایک روایت میں آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة" (میں قیامت کے دن تین آدمیوں کے خلاف فریق ہوں گا)، اور آپ ﷺ نے ان میں ایک شخص کو شمار کیا "استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره" (۲) (جو کسی کو مزدوری پر رکھے، اور اس سے پورا کام لے مگر اجرت ادا نہ کرے) اس کے علاوہ خود آپ ﷺ کا عمل اور اس طرح کے معاملات پر آپ ﷺ کا سکوت بھی اس کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔

نیز عہد صحابہ سے آج تک اس پر اجماع بھی رہا ہے (۳)۔

عقل وقیاس سے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کی ملکیت میں نہیں ہوتیں، انسان ان سے بھی نفع اندوز ہونا چاہتا ہے، اجارہ کے ذریعہ انسان یہ مقصد حاصل کرسکتا ہے، اور یہ اس کے لئے آسانی کا باعث بنتا ہے، پس انسان جس طرح اشیاء کا محتاج ہے، اسی طرح اس کے منافع کا بھی حاجت مند ہے، مفلس کو دولت مند کے مال کی حاجت ہے، اور دولت مند کو غرباء کی محنت اور مزدوری کی اور شریعت نے جن

---

(۱) المبسوط ۱۵/ ۷۴ - ۷۵، البدائع ۴/ ۱۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰ طبع ۱۳۸۶ھ۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۳) حدیث: "من استأجر أجيرا....." کی روایت بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اس کی ابتداء کے الفاظ یہ ہیں: "لا يساوم الرجل على سوم أخيه" (کوئی شخص اپنے بھائی کے معاملہ کے ہوتے ہوئے اپنے لئے بھاؤ تاؤ نہ کرے)، اور اس کی روایت انہوں نے حضرت ابوسعیدؓ سے بھی کی ہے جو منقطع ہے البتہ معمر نے حماد سے مرسلاً روایت کرکے اس کی متابعت کی ہے

= عبد الرزاق نے حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری سے یا ان میں سے کسی ایک سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "من استأجر أجيرا فليسم له أجرته" (جو کسی کو اجیر رکھے تو اس کی اجرت متعین کردے)، اسی مضمون کی روایت مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدری ہی سے بواسطہ ابراہیم مروی ہے ابوبکر ہیثمی نے کہا کہ میرے خیال میں "ابراہیم" کا حضرت ابوسعید خدری سے سماع ثابت نہیں، ابوداؤد نے اس کو مراسیل میں ذکر کیا ہے، اور نسائی کے نزدیک یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔

(۱) اس کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں "الرهون" کے تحت کی ہے۔

(۲) اس کی روایت ابن ماجہ نے "الرهون" کے تحت اور بخاری نے "البيوع" اور "اجارة" میں کی ہے۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۷۳، المبسوط ۱۵/ ۷۴، الہدایہ وتکملہ الفتح ۷/ ۱۴۶-۱۴۷ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۵-۶ بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۹ طبع ۱۳۵۷ھ المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

معاملات کو روا رکھا ہے، ان میں لوگوں کی حاجت کی رعایت ہی مقصود ہے، پس اجارہ کی مشروعیت سے لوگوں کی حاجت پوری ہوتی ہے اور مقصود شرع کی موافقت بھی (۱)، یہی اجارہ کی مشروعیت کی حکمت ہے۔

فصل دوم

عقد اجارہ کے ارکان

تمہید:

۱۰ - عقد اجارہ کے ارکان کتنے ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، پس جمہور اس رائے پر ہیں کہ اجارہ کے ارکان یہ ہیں: اجارہ کے صیغے (ایجاب اور قبول)، معاملہ کے دونوں فریق، وہ نفع اور اجرت جس پر معاملہ کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے یہاں اجارہ کا رکن صرف ایجاب وقبول ہے، رہ گئے فریقین اور نفع واجرت تو یہ اس معاملہ کے متعلقات ہیں اور ان اسباب میں سے ہیں جن کے ذریعہ یہ معاملہ وجود میں آتا ہے، ہاں جب تک یہ تمام چیزیں جمع نہ ہوجائیں اجارہ کا وجود نہیں ہوسکتا، پس تمام فقہاء اور حنفیہ کے درمیان یہ اختلاف محض لفظی ہے، احکام پر ان کا اثر نہیں پڑتا۔

پہلی بحث

عقد اجارہ کے لئے تعبیر اور اس کی شرطیں

صیغہ:

۱۱ - عقد اجارہ کا ''صیغہ'' وہ لفظ یا اس کا قائم مقام ہے جس سے فریقین کے ارادہ کا اظہار مکمل طور پر ہوجائے، اور یہ ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوگا، ایجاب اس شخص کی طرف سے اظہار کا نام ہے جو نفع کا مالک بنائے، اور قبول اس شخص کی طرف سے ہوتا ہے جو اس کا مالک بنتا ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں فریقوں میں سے جس کی طرف سے پہل ہو اس کے اظہار کو ''ایجاب'' کہتے ہیں اور دوسرے فریق کے کلام کو ''قبول'' کہتے ہیں۔

تاہم صیغوں سے متعلق تفصیل خود ''عقد'' (معاملہ) سے متعلق گفتگو کے موقع پر ذکر کی جائے گی۔

۱۲ - جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجارہ کسی بھی ایسی تعبیر سے منعقد ہوجاتا ہے جو اجارہ کو بتاتی ہو، جیسے استیجار (اجرت پر رکھنا)، اکتراء (کرایہ پر لینا)، اکراء (کرایہ پر دینا) اور اگر یوں کہے کہ میں نے یہ مکان ایک ماہ کے لئے تم کو اتنے روپے کے عوض عاریۃً دیا، تب بھی یہ کرایہ ہی کا معاملہ متصور ہوگا، کیونکہ عوض لے کر عاریت پر کوئی چیز دینا اجارہ ہی ہے۔ اسی طرح اجارہ منعقد ہوجاتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شئی کے منافع ایک مہینہ کے لئے اتنے معاوضہ پر تمہیں ہبہ کردیئے، اور اسی طرح اگر یہ کہے کہ میں نے تجھ سے اس بات پر صلح کرلی کہ تو اس گھر میں اتنے کرایہ کے بدلے ایک مہینہ سکونت اختیار کرے، یا یوں کہے کہ میں نے تجھ کو اتنی اجرت پر ایک سال کے لئے اس گھر کے منافع کا مالک بنادیا، یا یوں کہے کہ میں نے ایک سال کے لئے اس گھر کی منفعت کو تیرے گھر کی منفعت کے عوض میں دیا، یا یہ کہ میں نے تم کو یہ دراہم سپرد کئے اس کپڑے کی سلائی کے لئے، یا فلاں فلاں اوصاف کے حامل جانور کے سلسلے میں، یا مجھے مکہ تک پہنچانے کے سلسلے میں، ان تمام صورتوں میں جب دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا تو اجارہ کا معاملہ منعقد ہوجائے گا (۱)، حالانکہ یہ الفاظ اگرچہ اصلاً لغت میں اجارہ کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، لیکن ان مقامات پر عوض لے کر منفعت کا مالک بنانے کا معنی دیتے

---

(۱) المبسوط ۱۵/ ۷۴، ۷۵، البدائع ۴/ ۱۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰ طبع ۱۳۸۶ھ۔

(۱) الدر المختار شرح تنویر الأبصار ۵/ ۳ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۹۔

ہیں (اور اسی کو اجارہ کہتے ہیں)۔

۱۳ - حنابلہ نے اس مسئلہ میں اور بھی توسع سے کام لیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "اجرت" (میں نے اجرت پر دیا) اور اس کے ہم معنی الفاظ جیسے کراء سے اجارہ منعقد ہوجاتا ہے، چاہے اس کی نسبت کسی سامان کی طرف بعینہ کی جائے جیسے میں نے فلاں سامان تم کو اجارہ پر دیا یا فلاں سامان تم کو کرایہ پر دیا، یا اس شی کے نفع کی طرف، جیسے کہا جائے: میں نے تجھ سے اس مکان کے نفع کا اجارہ کیا، یا تجھ کو اس کے نفع کا مالک بنایا۔ ایسے ہی لفظ بیع کی نسبت نفع کی طرف کی جائے جیسے میں نے تجھ سے اس کا نفع، یا گھر میں رہائش فروخت کی وغیرہ، تو اس سے بھی اجارہ منعقد ہوجاتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ اگر فریقین ایک دوسرے کے مقصد سے آگاہ ہوگئے تو یہ اجارہ کے لئے کافی ہے، چاہے کوئی سی بھی تعبیر ہو جس سے فریقین ایک دوسرے کے مقصد کو جان لیں، اس لئے کہ صاحب شریعت نے معاملہ کرنے کی تعبیرات متعین نہیں کی ہیں، بلکہ ان کا مطلق ذکر کیا ہے (۱)۔

منفعت کے لئے فروخت کرنے کی تعبیر سے اجارہ منعقد ہونے کا ایک قول حنفیہ اور شافعیہ کا بھی ہے، اس لئے کہ اجارہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے جس میں بیع ہی کی طرح مالک بنادیا جاتا ہے، اور جس چیز کا عوض لیا جاتا ہے اس کے مقابلہ عوض منقسم ہوتا ہے، لہذا اجارہ بھی بیع کے لفظ سے منعقد ہوجائے گا (۲)۔

۱۴ - حنفیہ کے ایک قول اور شافعیہ کے صحیح تر قول کے مطابق اجارہ اس تعبیر سے منعقد نہیں ہوتا کہ "میں نے تجھ سے اس کا نفع فروخت کردیا" اس لئے کہ اجارہ سے شی کی منفعت ملک میں آتی ہے، اور لفظ بیع عین شی کی تملیک کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس بیع میں بیع کو منفعت کے ذیل میں ذکر کرنا بیع کے لئے مفسد ہے، کیونکہ یہ لفظ اجارہ سے کنایہ نہیں ہے، اجارہ نام میں بھی اور حکم میں بھی بیع سے مختلف ہے (۱)، نیز جو چیز ابھی وجود ہی میں نہ آئی ہو اس کی بیع باطل ہے، اور اجارہ میں بھی جن منافع پر معاملہ کیا جاتا ہے وہ عقد کے وقت معدوم ہوتے ہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں (۲)۔

گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ قیمتی اور معمولی ہر طرح کی اشیاء میں فعل کے ذریعہ بھی باہمی عقد کو جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ رضامندی متحقق ہوجائے اور ارادہ واضح ہوجائے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے جس کو امام نووی اور ایک جماعت نے اختیار کیا ہے، قدوری حنفی نے جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس طرح صرف معمولی اشیاء میں ہی معاملہ کیا جاسکتا ہے نہ کہ قیمتی چیزوں میں، اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے، لیکن ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس طرح معاملہ درست نہ ہوگا، اور حالات وقرائن جس بات کو بتاتے ہوں اس کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ چیز کرایہ کے لئے تیار کی گئی ہو، جیسے کوئی شخص ہوٹل میں رات بسر کرے تو یہ کرایہ کا معاملہ سمجھا جائے گا۔

شافعیہ کے اس مذہب کے مطابق کہ گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ کا معاملہ جائز وکافی نہیں، اگر درزی کو سلائی کے لئے

= مواہب الجلیل ۵/ ۳۹۰، الشرح الصغیر ۴/ ۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۱ طبع ۱۳۵۷ھ۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۴۷ - ۵۴۸ طبع مطبعۃ انصار السنۃ۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۹۵ طبع عیسی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۹ - ۴۱۰۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۷، المہذب ۱/ ۳۹۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۰ - ۲۶۱، البجیرمی ۳/ ۱۷۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۔

کپڑے دے اور وہ سل دے مگر دونوں میں سے کسی نے بھی اجرت کا ذکر نہیں کیا تو اس کی کوئی اجرت نہیں ہوگی۔ بعض کی رائے ہے کہ وہ مناسب ومعروف اجرت کا حق دار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنا نفع اس پر صرف کیا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر وہ شخص اجرت لے کر اس کام کو انجام دینے میں معروف ہوتب تو وہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار ہوگا ورنہ نہیں (۱)۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۸ طبع دار المعارف مصر، مواہب الجلیل ۵/ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۴ و ۵/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۳۔

اجارہ کا فوری نفاذ، اس کی اضافت اور شرط کے احکام:

۱۶ - اجارہ میں اصل یہ ہے کہ وہ فی الفور قابل نفاذ ہو، چنانچہ اگر تعبیر میں ایسی صراحت موجود نہ ہو جو اس معاملہ کے فی الفور نافذ نہ ہونے کو بتاتی ہو، یا معاملہ کی ابتداء کب سے ہوگی اس کی صراحت نہ کی جائے، تو اجارہ وقت عقد سے شروع ہوجائے گا اور یہ اجارہ منجز ہوگا۔

''اجارہ'' جب مستقبل کے لئے کیا جائے گا تو پھر دو صورتیں ہوں گی اور ان کے احکام میں فرق ہوگا، ایک یہ کہ بعینہ کسی شی پر اجارہ ہو، دوسرے ایسی چیز پر اجارہ ہو جو ذمہ میں ثابت ہو۔

اجارہ کی اس دوسری صورت میں اجارہ کا تعلق ایسی منفعت سے ہوتا ہے جس کی صفات متعین کردی جاتی ہیں اور کوئی شخص اس کا ذمہ دار بنتا ہے مثلاً کوئی موٹر کرایہ پر لی جائے اور موٹر کی وہ تفصیلات بھی متعین کردی جائیں جن پر معاملہ کے دونوں فریق کا اتفاق ہوا ہے اور وہ کہے کہ "ألزمت ذمتک إجارتي إیاھا "(میں نے اس شی کے اجارہ کو تمہارے ذمہ لازم کیا)۔

پس اس صورت میں اگر مطلق معاملہ کیا اور ذمہ کا ذکر نہیں کیا تو یہ عین اس شی کا اجارہ ہوگا۔ اور ''اجارہ عین'' شی متعین کی منفعت پر وارد ہوتا ہے، جیسے زمین، جانور اور انسان سے حاصل ہونے والی منفعت، جمہور نے ان دونوں قسم کے اجارہ میں مستقبل سے متعلق معاملہ طے کرنے کو صحیح قرار دیا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، جبکہ شافعیہ کا مسلک ان کے صحیح تر قول کے مطابق یہ ہے کہ اضافت اسی صورت میں صحیح ہوگی جب ثابت فی الذمہ کے بارے میں ہو، اعیان پر وارد ہونے والے اجارہ میں اضافت صحیح نہیں ہوگی، شافعیہ کے ہاں بھی بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں ''اجارہ عین'' میں اضافت جائز قرار دی گئی ہے، جیسے اس صورت میں جب کہ عقد اور اس مدت کے درمیان جس کی طرف اجارہ کی اضافت کی گئی ہے تھوڑے سے وقت کا فاصلہ ہو، جیسے اگلے دن حاصل ہونے والی منفعت کے لئے رات کو اجارہ کا عقد کرنا، یا حج کے لئے سواری کے اوپر حج شروع ہونے سے پہلے اجارہ کا عقد کرنا بشرطیکہ اس کے شہر والوں نے تیاری شروع کردی ہو، مگر رافعی اور نووی کی رائے ہے کہ یہ فرق محض لفظی ہے، کیونکہ ''اجارہ ذمہ'' کا تعلق بھی اصل میں عین شی یعنی اس کی منفعت سے ہے (۱)۔

۱۷ - چونکہ اجارہ میں اصل لازم ہونا ہے جیسا کہ مذکور ہوا، اس لئے معاملہ کے دونوں فریق میں سے ایک یکطرفہ طور پر اس کو ختم کرنے کا مجاز نہ ہوگا، ہاں امام محمد (ان سے مروی دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق) اس کے قائل ہیں کہ اجارہ مضافہ میں (وہ اجارہ جس کی نسبت مستقبل کی طرف کی گئی ہو) اس کی مدت آنے سے پہلے ہی فریقین

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۳۰ طبع دار المعارف، البجیرمی ۳/ ۱۷۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۱ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳ مطبعۃ أنصار السنۃ، المہذب ۱/ ۳۹۹۔

میں سے ہر ایک بطور خود اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے (۱)۔

۱۸- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بیع کی طرح مشروط طور پر اجارہ کا معاملہ بھی درست نہیں، حنفیہ میں سے قاضی زادہ نے تو صراحت کردی ہے کہ ''اجارہ شرط کو قبول نہیں کرتا''۔

بعض دفعہ اجارہ بظاہر مشروط معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ مشروط نہیں ہوتا بلکہ مستقبل سے مربوط ہوتا ہے، جیسے کوئی درزی سے کہے کہ اگر تم آج اس کپڑے کو سلو تو ایک درہم اجرت دوں گا کل سلو تو آدھا درہم۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں خود معاملہ پر اجارہ کو نہیں بلکہ اجرت کے بعض حصوں کو مشروط کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے، ہاں خود اجارہ کو مشروط رکھنا جائز نہیں (۲)۔

۱۹- اجارہ کے انعقاد کے لئے جو تعبیر (صیغہ) اختیار کیا جائے اس کے لئے شرط ہے کہ وہ فریقین کی زبان اور ان کے عرف میں اجارہ کے معنی پر بوضاحت دلالت کرتی ہو فریقین کی طرف سے رغبت کے اظہار میں قطعی ہو، مشروط یا مستقبل کا وعدہ نہ ہو، البتہ اجارہ کو دو چیزوں کے درمیان دائر کرنا درست ہے، جیسے یوں کہے: میں نے تجھ کو یہ مکان اتنی ماہوار اجرت پر کرایہ پر دیا، یا وہ مکان اتنی اجرت پر کرایہ پر دیا، پس فریق ثانی نے ان میں سے کسی ایک کو قبول کرلیا، (آگے جہاں ''محل عقد'' پر گفتگو ہوگی وہاں اس سلسلے میں بحث آئے گی)۔

۲۰- اور یہ بھی شرط ہے کہ ''قبول'' ایجاب کی تمام جزئیات میں اس کے موافق ہو، اس طرح کہ کرایہ پر دینے والے نے جو کچھ ایجاب میں کہا ہے سب کو کرایہ دار قبول کرے، اور اس اجرت کو بھی قبول کرے جو اس نے ایجاب میں ذکر کی ہے تاکہ فریقین کے درمیان عقد پر رضامندی باہم موافق ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اگر فریقین موجود ہوں تو مجلس عقد ہی میں ایجاب کے بعد متصلاً قبول کا اظہار بھی ہو، اور اگر معاملہ دو غائب اشخاص کے درمیان ہو تو جس مجلس میں ایجاب کی اطلاع دی جائے اسی مجلس میں قبول بھی ہونا چاہئے، امام شافعی کے نزدیک تو ایجاب وقبول کے درمیان بالکل ہی کوئی فصل نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ ان کے ہاں ایجاب کے بعد فوراً قبول کا پایا جانا ضروری ہے، جمہور جو مجلس کو ایک ایسی اکائی کہتے ہیں جو مختلف افعال کو جامع ہوتی ہے اور جو رغبت کے باقی رہنے کو بتاتی ہے، ان کے نزدیک ایجاب وقبول کے درمیان ایسے کام یا بات کا فصل نہ ہو جو اس معاملہ سے بالکل غیر متعلق ہو یا ایسا کام ہو کہ اس کی وجہ سے مجلس بدل جاتی ہو (۱) (اس کا بیان عقد کی اصطلاح کے بیان میں آئے گا)۔

۲۱- عقد اجارہ کی صحت کے لئے ایسا صیغہ ضروری ہے جس میں کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، یا وہ فریقین میں سے ایک یا کسی تیسرے شخص کے لئے ایسے فائدہ کو ثابت کرتی ہو جس کا اجارہ کا معاملہ تقاضا نہیں کرتا، مثلاً کرایہ پر دینے والا یہ شرط لگادے کہ اس شی سے ایک خاص مدت میں وہ خود نفع اٹھائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء کے مابین اختلاف اور تفصیل ہے (۲) (شرط اور عقد سے متعلق بحث کے ذیل میں اس پر گفتگو کی جائے گی)۔

۲۲- اجارہ کے صحیح اور منعقد ہونے کی شرطوں کے علاوہ اجارہ کے نافذ ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اجارہ کے لئے ان لوگوں کی طرف سے ایجاب وقبول ہوا ہو جو معاملہ کرنے کے اہل ہوں، نیز

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۱۰، مطالب أولی النہی ۳؍ ۵۹۹۔

(۲) نتائج الافکار ۷؍ ۲۱۰، مطالب اولی النہی ۳؍ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۵؍ ۲۵۹-۲۶۰، بدایۃ المجتہد ۲؍ ۲۳۵، المغنی ۶؍ ۲۵۶ طبع المنار۔

(۱) البدائع ۵؍ ۱۳۶-۱۳۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۵؍ ۲۷۸، البدائع ۴؍ ۱۷۶، ۵؍ ۱۶۵-۱۶۸۔

ایجاب وقبول میں اختیار اور مزید غور کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ ''خیار شرط'' معاملہ کے حکم (یعنی اثر) کو ابتداءً ہی روک دیتا ہے، اور یہی معنی کسی معاملہ کے نافذ نہ ہونے کا ہے۔

گذشتہ تمام شرائط کے علاوہ اجارہ کے لازم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کے خیار سے خالی ہو، چنانچہ علامہ کاسانی کہتے ہیں کہ اجارہ خیار کی مدت میں نافذ نہیں ہوگا، اس لئے جب تک خیار قائم رہے حکم کی حد تک اس معاملہ کے منعقد ہونے کو روک دیتا ہے تا کہ جس نے اختیار لیا ہے وہ اپنے آپ کو دھوکہ سے بچا سکے۔ حنفیہ (۱)، مالکیہ (۲) اور حنابلہ (۳) میں سے ہر ایک کے نزدیک اجارہ میں خیار کی شرط لگانا جائز ہے، اور اگر اجارہ کسی شئی معین پر ہو تو اس صورت میں شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

رہا اجارہ فی الذمہ تو شافعیہ نے اس میں خیار شرط کو ممنوع قرار دیا ہے، جیسے کہ ان کا ایک قول شئی معین پر اجارہ کی صورت میں بھی عدم جواز کا ہے (۴)۔

دوسری بحث
فریقین اوران سے متعلق شرطیں

فریقین:

۲۳ – حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک فریقین (مؤجر اور مستاجر) عقد اجارہ کے ارکان میں سے ہیں (۵)، حنفیہ ان کو عقد کے اطراف میں سے قرار دیتے ہیں نہ کہ اس کے ارکان۔

اور فریقین کے بارے میں اجارہ کے انعقاد کے لئے عاقل ہونا مشروط ہے، اس لئے پاگل اور ایسے بچہ کا اجارہ درست نہیں ہوگا جس میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اسی شخص کا اجارہ منعقد ہوگا جو مال میں تصرف کرسکتا ہو۔

اجارہ صحیح ہونے کے لئے عاقدین کے سلسلے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اجارہ پر باہم رضامند ہوں، اگر معاملہ میں ''اکراہ'' (زبردستی مجبوری) شامل ہو تو اجارہ فاسد ہوجائے گا، جیسے کہ شافعیہ، حنابلہ اور ان کے ہم مسلک فقہاء نے اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ''اجارہ'' کا معاملہ کرنے والے کو انشاء عقد کی ولایت حاصل ہو، چنانچہ فضولی (جو بغیر اجازت دوسرے کے لئے معاملہ طے کرے) اجارہ طے کرے تو یہ ان کے نزدیک فاسد ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجارہ کے نافذ ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اجارہ کا معاملہ کرنے والا اگر مرد ہو تو مرتد نہ ہو، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں، جبکہ صاحبین اور جمہور فقہاء اس کی شرط نہیں لگاتے ہیں، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مرتد کے تصرفات بھی نافذ ہوتے ہیں (۱)۔

نیز جہاں اجارہ کرنے والے کو اجارہ کرنے کی ولایت حاصل ہونا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجارہ کے نافذ ہونے کی شرط ہے، وہیں دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ اجارہ کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۹۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۷۔

(۴) المہذب ۱/ ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۵) یہ بھی جائز ہے کہ ایک دو فرد کے بجائے افراد کا ایک مجموعہ اجارہ کرے چنانچہ اگر

= گاؤں کے سارے لوگ مل کر معلم، موذن یا امام کو اجرت پر رکھیں اوران سے خدمت لیں تو یہ حضرات گاؤں والوں سے اپنی اجرت وصول کریں گے، ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کی دفعہ ۵۷۰ میں اس کے جائز ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۶–۱۷۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰–۴۱۱۔

بچوں کا اجارہ:

۲۴- عقل وشعور کو پہنچے ہوئے بچے خود کو اجرت پر دے دیں اور اجرت ایسی طے کریں کہ جس میں غبن نہ ہو (بازار میں رائج مزدوری سے بہت کم پر) تو اگر وہ اپنے ولی کی طرف سے اس کے مجاز ہوں تو یہ معاملہ درست ہوگا، بخلاف شافعیہ کے، کہ وہ اس کو مطلقاً منع کرتے ہیں، لیکن اگر اجارہ ہو ہی جائے اور اس کو پورا بھی کر دیا جائے تو بچہ اجرت کا حق دار ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مقررہ اجرت واجب ہوگی یا عام مروج شرح کے مطابق (۱) اگر معاملہ کرنے والا محجور علیہ ہو (یعنی تصرف سے روک دیا گیا ہو) تو حنفیہ نیز مالکیہ کے راجح قول میں اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ عقد اجازت پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ ولایت شرط نفاذ ہے نہ کہ شرط صحت، اور شافعیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ عقد ہی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ولایت معاملہ کے صحیح اور منعقد ہونے کے لئے بھی شرط ہے، صرف نافذ ہونے ہی کے لئے نہیں (۲)۔

۲۵- جس شخص کو بچہ پر ولایت حاصل ہو، اگر وہ خود بچہ کو یا اس کے مال کو اجرت پر دے تو نافذ ہوگا، اس لئے کہ شریعت کی طرف سے "ولی" خود اس کے قائم مقام ہے، ہاں اگر مدت مکمل ہونے سے پہلے ہی بچہ بالغ ہو جائے تو اب یہ معاملہ اس پر لازم باقی رہے گا یا نہیں، اس سلسلے میں دو رائیں ہیں، بعض نے کہا کہ اب بھی یہ معاملہ لازم رہے گا، کیونکہ حق ولایت کی بنا پر معاملہ طے کیا گیا ہے، اس لئے یہ معاملہ لازم رہے گا اور بالغ ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا، جیسے نابالغی کی حالت میں ولی نے اس کا مکان فروخت کر دیا یا اس کا نکاح کر دیا، یہ امام شافعی کا قول ہے جس کو شیرازی نے صحیح مذہب قرار دیا ہے، حنابلہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، ابن قدامہ نے فقہ حنبلی میں اسی کو معتبر مانا ہے، اور نابالغ کے مال کو اجارہ پر دینے میں حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسری رائے ہے کہ یہ معاملہ اس پر لازم نہیں رہے گا اور بچہ کو بالغ ہونے کے بعد اجارہ کے سلسلے میں اختیار رہے گا، اس لئے کہ بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول ہے، یہی رائے حنفیہ کے یہاں خود نابالغ کو اجارہ میں دینے کے سلسلے میں ہے، اس لئے کہ اب اس معاملہ کو باقی رکھنے میں اس کے لئے نقصان ہے کیونکہ بالغ ہونے کے بعد لوگوں کی خدمت اس کے لئے باعث عار ہے، نیز اس لئے بھی کہ منافع تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتے ہیں، اور معاملہ اجارہ منافع کے وجود میں آنے کے اعتبار سے درجہ بدرجہ منعقد ہوتا ہے، اس لئے اس کو اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا، جیسا کہ اگر اس نے بالغ ہونے کے بعد از سر نو معاملہ کیا ہوتا (تو اسے اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوتا)۔

اس سلسلے میں حنابلہ کی ایک رائے اور ہے کہ جب ایسی مدت کے لئے اجارہ کا معاملہ کیا جس میں وہ بالغ ہو سکتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد یہ معاملہ اس کے لئے لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر اب بھی یہ معاملہ اس کے لئے لازم ہی رہے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ گویا ولی نے عمر بھر کے لئے اس کے منافع کا معاملہ طے کر دیا ہے اور وہ اپنے زمانہ ولایت کے ختم ہونے کے بعد بھی اس میں تصرف کر رہا ہے، ہاں اگر ایسی مدت کے لئے معاملہ کیا جس میں (بظاہر) بلوغ کا تحقق نہیں ہو سکتا مگر وہ بالغ ہو گیا، تو اب یہ معاملہ لازم رہے گا (۱)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۴۱-۳۴۲۔

(۲) التوضیح علی التنقیح ۲/ ۱۵۹، البدائع ۷/ ۱۷۸-۱۷۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۸، المہذب ۱/ ۴۰۷، المغنی ۶/ ۴۵، کشاف القناع ۳/ ۵۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۱-۱۸۲۔

تیسری بحث

اجارہ کا محل

اس سلسلے میں دو چیزوں پر بحث ہوگی: کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت، اور اجرت۔

مطلب اول

کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت

۲۶ - حنفیہ کے نزدیک ہر طرح کے اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے جو موقع ومحل کی تبدیلی سے تبدیل ہوتی رہتی ہے (۱)، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معقود علیہ یا تو اعیان کے منافع کا اجارہ ہوگا یا ذمہ میں لازم ہونے والے منافع کا (۲)، اور اجارہ ذمہ میں اجرت کی پیشگی ادائیگی ضروری ہے تاکہ دَین سے دَین کا تبادلہ قرار نہ پائے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک اجارہ کا محل تین میں سے ایک چیز ہوتی ہے:

۱- عمل فی الذمہ کا اجارہ جس کا تعلق کسی متعین محل سے ہو یا ایسے محل سے ہو جس کی صفت بتادی گئی ہو، اس کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک یہ کہ عامل کو کسی متعین کام کی غرض سے ایک مدت کے لئے اجیر رکھا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کام کرنے والے کے ذمہ متعینہ کام اجرت کے ساتھ سپرد کیا جائے، جیسے کپڑے کی سلائی یا بکریوں کی چروائی۔

۲- ایسی چیز کا اجارہ جس کے اوصاف متعین ہوں اور وہ ذمہ میں لازم ہو۔

۳- کسی متعین شی کو متعین ومحدود مدت کے لئے کرایہ پر دینا (۱)۔

منفعت پر اجارہ منعقد ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں:

۲۷ - اول: یہ کہ اجارہ منفعت پر ہو نہ کہ عین اس شی کے ختم کردینے پر جس کی منفعت پر معاملہ کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ بعض لوگوں نے اجارہ کی ان ہر دو صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی مباح منفعت میں سے ہیں، جیسا کہ شافعیہ نے منفعت میں توسع سے کام لیا ہے اور بہت سی صورتوں کو اس کے تحت داخل کیا ہے (۲)۔ اس اصل سے بہت سی جزوی صورتیں متعلق ہیں جس میں عین شی استعمال کرلی جاتی ہے لیکن یہ ضمناً ہوتا ہے، جیسے دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ، نر جانور کی جفتی کا اجارہ، پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کرایہ پر لینا (کہ ان صورتوں میں اجارہ کے نتیجے میں اس سامان کا استعمال اور اس کا انتفاع اس طرح ہوتا ہے کہ سامان ختم ہوجاتا ہے، مثلاً عورت دودھ پلاتی ہے جو بچے کے پیٹ میں جاکر ختم ہوجاتا ہے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اجارہ بعینہ کسی شی کو ختم کرنے پر منعقد نہیں ہوسکتا، اور مالکیہ کی صراحت ہے کہ اجارہ میں قصداً اسی چیز وسامان کو قبضہ میں نہیں لیا جاتا ہے، اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اجارہ ایسے ہی نفع پر ہوسکتا ہے جو اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے حاصل کیا جائے، سوائے اس کے کہ منفعت کا حصول خود اس بات کا مقتضی ہو کہ اصل شی کو تلف کیا جائے جیسے روشنی کے لئے موم (۳)۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۴-۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، منہاج الطالبین بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸، المغنی ۶/ ۸۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳ طبع دار الفکر۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۹، منہاج الطالبین ۳/ ۶۸، المہذب ۱/ ۳۹۹۔

(۱) المغنی ۶/ ۸، کشاف القناع ۳/ ۶۹۴، ۴/ ۲-۱۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۹ طبع التجاریہ۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶-۲۰، البحر ۱/ ۵۶۳، المغنی ۵/ ۴۰۴ طبع ۱۳۸۹ھ۔

۲۸- دوم: یہ کہ منفعت قابل قیمت ہو اور معاملہ کے ذریعہ اس کو حاصل کرنا مقصود ہو، اس لئے بالاتفاق ایسی چیز پر اجارہ منعقد نہیں ہوگا جو قیمت کے بغیر بھی مباح ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں مال کا خرچ کرنا نا سمجھی ہے۔

اس شرط کی تطبیق میں بعض مکاتب فقہ نے تنگی برتی ہے اور بعض نے وسعت، سب سے زیادہ تنگی حنفیہ کے یہاں ہے، یہاں تک کہ ان فقہاء نے سایہ حاصل کرنے کے لئے درخت کا اجارہ، اور پڑھنے کے لئے مصحف قرآنی کے اجارہ کو بھی منع کیا ہے، انہیں کے قریب قریب مالکیہ ہیں، مگر وہ مصاحف قرآنی کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں، گو اس کو مکروہ وہ بھی کہتے ہیں۔ جب کہ حنابلہ نے سب سے بڑھ کر وسعت کی راہ اختیار کی ہے اور ہر مباح منفعت پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اور ان سے قریب تر شافعیہ کا مسلک ہے، تاہم انہوں نے اجارہ کی بعض ان صورتوں کو منع کیا ہے جن کی حنابلہ نے اجازت دی ہے جیسے دینار (روپئے پیسے)، اس لئے کرایہ پر لئے جائیں کہ ان کے ذریعہ آرائش مقصود ہو، یا درخت کرایہ پر لئے جائیں کہ اس پر کپڑے خشک کئے جائیں، یہ حنابلہ کے ہاں صحیح قول کے مطابق جائز ہے(۱)۔

۲۹- سوم: یہ شرط بھی ہے کہ منفعت ایسی ہو کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہو، نہ ایسی طاعت ہو کہ شریعت میں اس کے کرنے کا مطالبہ ہو، نہ معصیت ہو جس سے منع کیا گیا ہے، یہ شرط تفصیلی بحث چاہتی ہے اور فقہاء کے مابین اختلاف بعد میں ذکر کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو فقرہ ۱۰۸)۔

۳۰- چہارم: اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ منفعت ایسی ہو کہ اس کے حاصل کرنے پر شرعاً اور حقیقتاً ہر دو لحاظ سے قدرت ہو، چنانچہ بھاگے ہوئے جانور یا غاصب کے علاوہ کسی اور سے مال مغصوب کا اجارہ درست نہیں کہ یہ آدمی اس کی حوالگی سے عاجز ہوتا ہے، اسی طرح مفلوج اور ہاتھ کٹے ہوئے شخص سے یہ معاملہ کرے کہ کپڑے کو وہ خود سی دے، درست نہیں، اس لئے کہ یہ ایسے منافع ہیں کہ ذرائع کے سالم ومحفوظ ہونے پر ہی یہ وجود میں آسکتے ہیں(۱)۔

اسی لئے ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں جس پر معاملہ کرنے والا خود قادر نہ ہو بلکہ دوسرے کا محتاج ہو۔ اسی پر یہ رائیں مبنی ہیں کہ جفتی کے لئے نر جانور اور شکار کے لئے کتے اور شاہین کا کرایہ پر لینا جائز نہیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ کسی عورت سے دودھ پلانے پر اجرت کا معاملہ اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر طے کیا جائے، کیونکہ یہ ایک مانع شرعی ہے جو ان چیزوں کے اجارہ میں حائل ہے، آگے اس کی تفصیل آرہی ہے (دیکھئے: فقرہ ۱۱۶)۔

۳۱- پنجم: اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ منفعت اس طرح واضح طور پر معلوم ہو کہ وہ جہالت جو فریقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہے معدوم ہو جائے (۲)۔

اس شرط کا اجرت میں بھی پایا جانا ضروری ہے، اس لئے کہ غیر متعین اور مبہم صورت نفع میں ہو یا اجرت میں، نزاع کا باعث بن سکتی ہے، اس نکتہ پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں (۳)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، البدائع ۴/ ۱۷۵-۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، المہذب ۱/ ۳۹۴-۳۹۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۶۹، المحرر ۱/ ۳۵۶، المغنی ۵/ ۴۰۶ طبع ۱۳۸۹ھ۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، البدائع ۴/ ۱۸۷، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۹-۷۰، المہذب ۱/ ۳۹۶۔

(۲) ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۰، ۲۲۳ میں نقل کیا ہے کہ سلف میں ایک جماعت قراض اور مساقات پر قیاس کرتے ہوئے مجہول اشیاء کے اجارہ کے جواز کی قائل ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، البدائع ۴/ ۱۸۰، الہدایہ ۳/ ۲۳۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۰-۲۲۳، المہذب ۱/ ۳۹۸، المغنی ۵/ ۳۵۷-۳۶۸ طبع ۱۳۸۹ھ۔

منفعت کا معلوم ہونا:

۳۲- منفعت کبھی محل و مقام کی تعیین سے متعین ہوتی ہے کبھی خود منفعت کا ذکر ہی کافی ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص سے کپڑا سینے کے لئے معاملہ کیا اور اس نے سلائی کا ڈیزائن بتادیا۔ کبھی تعیین و اشارہ کے ذریعہ معلوم ہوجاتی ہے، جیسے کسی شخص کومزدور رکھا کہ یہ غلہ فلاں فلاں مقام تک پہنچادے۔

۳۳- نفع کا محل و مقام متعین کرنے کی شرط اجارہ کی دو قسمیں کردیتی ہے، ایک ''اجارہ عینی''، جس میں کسی شی مقرر و متعین کا نفع حاصل کیا جاتا ہے، اگر وہ شی ضائع ہوجائے تو اجارہ کا معاملہ ہی ختم ہوجاتا ہے، جیسے رہائش کے لئے مکانات کا اجارہ، دوسرے ایسی چیز کا اجارہ جس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہوں اور وہ دوسرے فریق کے ذمہ میں ہو، یہ منفعت ہر ایسی چیز سے حاصل کی جاسکتی ہو جو ان اوصاف کی حامل ہوں، ایسی چیز اگر ضائع ہوجائے تو وہ اس کی جگہ اس طرح کی دوسری چیز فراہم کردے گا۔

حنابلہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق یہ بھی شرط ہے کہ وہ اجارہ سے پہلے کرایہ پر لی گئی اس چیز کو دیکھ لے، ورنہ کرایہ پر لینے والے کو ''خیار رؤیت'' حاصل رہے گا، شافعیہ ہر اجارہ میں اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن حنابلہ اجارہ کی بعض صورتوں ہی میں یہ شرط لگاتے ہیں، جیسے دودھ پلانے والی عورت کا بچہ کو دیکھنا، اور کاشتکار کا کاشت کے لئے کرایہ پر حاصل کی جانے والی زمین کو دیکھنا(۱)۔

۳۴- اجارہ جس منفعت پر طے پاتا ہے اس کی تعیین کے لئے جمہور فقہاء عرف کو معتبر مانتے ہیں، لہذا استعمال کی کیفیت عرف و عادت پر موقوف ہوگی۔ اس سلسلے میں تفاوت چونکہ معمولی ہوتا ہے، اس لئے یہ نزاع کا باعث نہیں ہوتا (۱)۔

اجرت طے کئے اور عوض کا ذکر کئے بغیر اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے یا اس کے سامان سے انتفاع کرے تو کیا وہ دوسرا شخص مستحق اجرت ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء شافعیہ کی چار آراء ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اس پر اجرت **لازم** ہوجائے گی۔ یہ مزنی کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس نے اپنے عمل کو خرچ کیا ہے اس لئے اس کی اجرت **لازم** ہونی چاہئے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر کہے کہ فلاں کپڑا سل دو، تو اجرت **لازم** ہوجائے گی اور اگر خود سلنے والا پہل کرے اور کہے کہ مجھے دو کہ میں اس کو سل دوں تو اجرت **لازم** نہ ہوگی۔ یہ ابو اسحاق کا قول ہے، کیونکہ جب اس نے خود سینے کا حکم دیا تو حکم کے ذریعہ گویا اس کام کو اس پر **لازم** قرار دیا اور آدمی دوسرے پر کوئی کام اجرت کے بغیر واجب نہیں کرسکتا ہے، اور جب اس نے خود حکم نہیں دیا تو سرے سے وہ بات ہی نہیں پائی گئی کہ جس کی وجہ سے اجرت واجب ہوتی ہے، اس لئے اجرت **لازم** نہیں ہوگی۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر کاریگر کا سلائی کی اجرت لے کر سلائی کرنا معروف ہو، تو اجرت اس پر **لازم** ہوگی، اور اگر وہ اس کام کے لئے معروف نہ ہو تو اجرت بھی **لازم** نہ ہوگی، یہ ابو عباس کی رائے ہے، اس لئے کہ جب اجرت لے کر اس کا کام کرنا معروف ہے تو ''عرف'' اس کے حق میں بدرجۂ شرط ہوگا (۲)۔

چوتھی رائے: یہی شافعیہ کا اصل مذہب ہے، یہ ہے کہ کسی صورت میں اس کی اجرت واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنا مال بغیر

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۵-۳۹۶، المغنی ۵/ ۳۵۷-۳۶۸۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۳، الہدایہ ۳/ ۲۴۱، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ ۵۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳-۲۴، المغنی ۵/ ۵۱۱۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۱۷-۴۱۸ طبع دوم۔

عوض کے خرچ کیا ہے، لہذا اس کے لئے عوض واجب نہ ہوگا، جیسے کہ وہ اپنا کھانا کسی کھانے والے کو کھلا دیتا۔

ان اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ شافعیہ میں سے ابو العباس عرف کو فیصلہ کا معیار بنانے میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

۳۵- اگر منفعت بذات خود معروف ہو تو منفعت محض بیان مدت سے متعین ہوجاتی ہے، جیسے رہائش کے لئے کرایہ پر مکانات کا حصول، یہاں جب مدت متعین ہوجائے، نفع کی مقدار بھی معلوم ہوجائے گی، رہ گئی یہ بات کہ رہنے والوں کی قلت وکثرت سے فرق ہوتا ہے تو یہ فرق معمولی ہوتا ہے یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ اجارہ جس میں سامان اجارہ کی سپردگی کے ساتھ ہی اجرت واجب ہوجاتی ہے، اگر اس میں سپردگی کا وقت متعین نہ کیا جائے تو اجارہ باطل ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور یہ شرط عام نہیں ہے، بعض اجارات میں ضروری ہوگی، جیسے خدمت کے لئے غلام، پکانے کے لئے دیگ، پہننے کے لئے کپڑا وغیرہ۔ اور بعض میں نہیں ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے اس کے لئے ایک واضح ضابطہ مقرر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اجارہ کسی سامان کا ایک مدت کے لئے کیا جائے تو اس مدت کا معلوم ہونا ضروری ہے، جیسے مکان، زمین اور خدمت یا چروائی یا کپڑا بنائی یا سلائی کے لئے آدمی، اس لئے کہ (ان صورتوں میں) مدت ہی اس کام کو متعین ومنضبط کرسکتی ہے اور اس کے ذریعہ اجارہ میں تعیین عمل میں آسکتی ہے۔ بعض نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ مدت ایسی ہو کہ اس میں اس سامان کے باقی رہنے کا غالب گمان ہو، چاہے یہ مدت طویل کیوں نہ ہو، ہاں اگر کسی خاص کام کے لئے کوئی چیز کرایہ پر دی جائے (لیکن اس کی ذات طے نہ کی جائے کہ فلاں چیز ہی چاہئے جو تمہارے پاس ہے بلکہ اوصاف کا ذکر ہو)، جیسے مخصوص اوصاف کے حامل جانور کا اجارہ کرے تاکہ اس پر سوار ہوکر کسی مقررجگہ پر جائے تو اس میں مدت کا اعتبار نہیں۔

عام طور پر شافعیہ بھی اس مسئلہ میں حنابلہ ہی کے موافق ہیں (۱)۔

اس سے قریبی رائے مالکیہ کی ہے، ان کا مسلک ہے کہ بعض معاملات میں مدت اجارہ متعین ہے، جیسے جانور کے اجارہ کی مدت ایک سال ہوگی، مزدور کی پندرہ سال ہوگی، مکان کی اس کے حسب حالت، اور زمین کی تیس سال ہے۔ رہا کسی متعین شئی میں متعین عمل، جیسے سلائی وغیرہ تو اس میں زمانہ کا متعین کرنا جائز نہیں ہے (جیسے کوئی شخص کسی درزی کو ایک سال کے لئے کرایہ پر رکھ لے یا دھوبی کو ایک سال کے لئے کرایہ پر لے لے کہ میرے جتنے کپڑے سلیں یا ایک سال میں جتنے کپڑے دھلیں ان کی سلائی یا دھلائی تم کو کرنی ہوگی اور میں تمہیں سالانہ دو ہزار دیا کروں گا یہ جائز نہیں ہے) (۲)۔

۳۶- "اجیر مشترک" میں نفع کام کی تعیین سے متعین ہوجاتا ہے، اور وہ اس طرح کہ ایک کاریگر جو مختلف لوگوں کے کام کرتا ہو اس سے کوئی کام لیا جائے، کیونکہ جب کام کی بنیاد پر اجارہ کا معاملہ کیا جائے اور کام ہی پوری طرح متعین نہ ہو تو یہ چیز نزاع واختلاف کا باعث بن سکتی ہے، لہذا اگر کسی کاریگر سے اجارہ کا معاملہ کیا اور کام جیسے سلائی، چرواہی وغیرہ متعین نہیں کیا، تو یہ معاملہ جائز نہیں ہوا، بلکہ جواز کے لئے ضروری ہے کہ اس کام کی جنس، اس کی نوعیت، اس کی مقدار اور کیفیات وتفصیلات بھی بیان کردے۔

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۶-۴۰۰، المغنی ۵/ ۳۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲-۵، البحر ۱/ ۳۵۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰-۱۷۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲، الفروق: فرق ۲۰۸۔

ہاں اگر اجیر خاص ہو تو مدت کا بیان کردینا کافی ہے، بقول شیرازی کہ اگر منفعت کی مقدار خود اس کے ذکر سے متعین ہوجائے جیسے کپڑوں کی سلائی، تو اس کام اور منفعت کے ذکر ہی سے اس کی تعیین کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ جب وہ خود معلوم ومتعین ہے تو وہ کسی اور ذریعہ سے تعیین کا محتاج نہیں..... اور اگر کسی شخص کو دیوار کی تعمیر کے لئے اجیر رکھا تو یہ معاملہ اسی وقت درست ہوگا کہ دیوار کا طول وعرض اور اس کے تعمیری میٹریل کی تفصیل بھی ذکر کردی جائے (۱)۔

۳۷- کبھی منفعت عمل اور مدت دونوں کی وضاحت سے بھی متعین ہوجاتی ہے، جیسے ایک شخص دوسرے کو کہے: میں نے تم کو اجیر رکھا، تم میرے لئے یہ کپڑا آج سی دو۔ یہاں اس نے عمل یعنی کپڑے کی سلائی کے ذریعہ منفعت کو متعین کردیا اور مدت یعنی آج کی صراحت کے ذریعہ بھی۔

عمل اور مدت دونوں کی تعیین کے ساتھ معاملہ کرنے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک رائے ہے کہ یہ جائز نہیں، اس سے معاملہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ مدت پر معاملہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بغیر کام کے بھی اجرت واجب ہو، کیونکہ اس کی حیثیت اجیر خاص کی ہے، اور عمل کا ذکر کرنے کی وجہ سے وہ اجیر مشترک ہوگیا اور اجرت عمل سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور شافعیہ کی رائے ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔

دوسری رائے اس کے جائز ہونے کی ہے، کیونکہ مقصود کام پر اجارہ ہے اور مدت کا ذکر محض جلدی کام کرانے کے لئے ہے۔ یہ صاحبین اور مالکیہ کا قول ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے (۲)۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۴، المہذب ۱/ ۳۹۶ - ۳۹۸، کشاف القناع ۴/ ۵-۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲، المہذب ۱/ ۳۹۶، البحر ۱/ ۳۵۶۔

آگے جہاں اجیر خاص اور اجیر مشترک کی بحث آئے گی وہاں تفصیل سے اس کا ذکر ہوگا۔

۳۸- عقد اجارہ کے لازم ہونے کے لئے منفعت میں یہ بھی شرط ہے کہ کوئی ایسا عذر نہ پیدا ہوجائے کہ جس کی وجہ سے اس شی سے انتفاع ممکن نہ رہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے جیسا کہ ہم نے ان کا مسلک ذکر کیا، کیونکہ اجارہ میں گو اصل یہ ہے کہ وہ بہ اتفاق عقد لازم ہے اور یکطرفہ طور پر اس کو ختم نہیں کیا جاسکتا، مگر ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اجارہ کی مشروعیت انتفاع کے لئے ہے، پس اجارہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک منفعت باقی ہو، اس لئے جب نفع اٹھانا ممکن نہ رہے تو یہ معاملہ لازم نہ رہے گا۔ مالکیہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اگر منفعت کا حصول ممکن نہ رہے تو اجارہ ختم ہوجاتا ہے، اگرچہ عقد کے وقت اس چیز کی تعیین نہ کی گئی ہو جس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے جیسے مکان، دکان، حمام، کشتی وغیرہ، یہی حکم جانور کا بھی ہے اگر متعین ہو، ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ تعذر تلف کے مقابلہ میں عام ہے۔

شافعیہ اپنے ایک قول کے مطابق اس کے قائل ہیں کہ عذر عقد کو ختم کرنے کا سبب مانا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ معقود علیہ یعنی منافع کا حاصل کرنا ممکن نہ رہے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے، جیسے کسی شخص نے (جس کے دانت میں درد تھا) کسی شخص کو اجرت پر طے کیا کہ اس کا ایک دانت اکھاڑ دے، لیکن اس کا درد ختم ہوگیا (۱)، چنانچہ آگے جہاں اجارہ فسخ کرنے کی وجہ سے اجارہ کے ختم ہونے کا ذکر ہے، وہاں اس پر گفتگو ہوگی۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۸، الہدایہ ۳/ ۲۵۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۔

غیر منقسم شیٔ کا اجارہ:

۳۹- جس سامان کے نفع پر اجارہ کا معاملہ کیا جائے، اگر وہ غیر منقسم اور مشترک ہو اور حصہ داروں میں سے ایک اپنے حصہ کا نفع اجارہ پر لگائے تو اس کا اپنا حصہ خود اپنے دوسرے شریک کو اجارہ پر دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن کسی اور کو دینے میں اختلاف ہے، جمہور (یعنی حنفیہ میں سے صاحبین، شافعیہ اور مالکیہ اور امام احمد بن حنبل اپنے ایک قول میں) اس صورت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اجارہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، تو جیسے ایسی غیر منقسم شیٔ کو بیچنا درست ہے، اس کا اجارہ بھی درست ہے، ایسی غیر منقسم اشیاء کو اجارہ پر حاصل کر کے باری باری کر کے اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ مغنی میں آیا ہے کہ ابوحفص عکبری نے شریک کے علاوہ دوسرے شخص کو بھی اس کو اجارہ پر دینے کی اجازت دی ہے اور اس کی طرف امام احمد نے بھی اشارہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیز کا معاملہ کرنا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے، اور جب یہ اس کے شریک کے ساتھ اپنے حصہ میں جائز ہے تو دوسرے کے ساتھ بھی جائز ہوگی جیسے بیع، نیز جب دونوں شریک مل کر اس کو اجارہ پر دے سکتے ہیں تو تنہا ایک کے لئے بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے کہ جس شیٔ کو دو شریک مل کر بیچ سکتے ہیں اس کو تنہا ایک حصہ دار بھی اپنے حصہ کے بقدر فروخت کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور امام احمد کے ایک قول کے مطابق یہ جائز نہیں، اس لئے کہ پوری شیٔ میں پھیلے ہوئے جزوی نفع کو حاصل کرنا اس وقت تک متصور نہیں ہوسکتا جب تک باقی شیٔ بھی کرایہ دار کے حوالہ نہ کردی جائے، اور اس پر باہم عقد ہوا نہیں، پس شرعاً اس کی تسلیم متصور نہیں ہے۔ باہمی اتفاق رائے کے ساتھ باری باری ہر دو فریق کا اس شیٔ سے فائدہ اٹھانا تقاضۂ عقد کے مطابق ممکن نہیں، اس لئے کہ اگر یہ منافع کا بٹوارہ وقت کے اعتبار سے ہو (مثلاً شریک ایک سال کھیتی کرے گا اور کرایہ دار دوسرے سال) تو ایسی صورت میں کرایہ دار ایک خاص مدت کے لئے پوری شیٔ سے نفع اٹھائے گا، اور اگر یہ بٹوارہ انتفاع کی جگہ کے اعتبار سے ہو (جیسے نصف اراضی پر شریک کھیتی کرے اور نصف پر کرایہ دار) تو ایسی صورت میں ہر فریق کے قبضہ میں دوسرے کا حصہ ہوگا، اور گویا ہر ایک دوسرے کے قبضہ والی شیٔ میں اپنے مستحق منافع کا تبادلہ کررہا ہے، اور یہ دونوں صورتیں عقد اجارہ کا تقاضہ نہیں ہیں (۱)۔

مطلب دوم

اجرت

۴۰- کرایہ پر لینے والا شخص منفعت کے حصول کے عوض میں دینے کا جو التزام کرے وہ "اجرت" ہے، جو چیز خرید وفروخت کے معاملہ میں قیمت بن سکتی ہے اجارہ میں اجرت ہوسکتی ہے، نیز جمہور کی رائے یہ ہے کہ جو باتیں قیمت میں شرط ہیں وہی اجرت کے لئے بھی شرط ہیں (۲)۔

اجرت کا معلوم ہونا واجب ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "من استأجر أجیراً فلیعلمه أجره" (۳) (جو کسی کو مزدور رکھے اسے

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۷-۱۸۸، شرح الروض ۲/ ۴۰۹، المغنی ۶/ ۱۳۷، المہذب ۱/ ۳۹۵، الانصاف ۶/ ۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۹-۶۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۳، المغنی ۵/ ۳۳۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، الاختیار ۲/ ۵۱ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث: "من استأجر أجیرًا فلیعلمه أجره" کی روایت بیہقی نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے جس کے شروع میں ہے: "لا یساوم الرجل علی سوم أخیه" (کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ تاؤ نہ کرے)، نیز انہوں نے اس کی روایت حضرت ابوسعید خدری سے بھی کی ہے جس کی سند میں انقطاع ہے معمر نے بھی حماد سے مرسلاً ان کی متابعت کی ہے عبد الرزاق نے

اس کی اجرت ومزدوری بھی بتا دینی چاہئے)، اگر ایسی چیز کو اجرت مقرر کیا جو بطور دین ذمہ میں ثابت ہوسکتی ہے، جیسے درہم ودینار، ناپی تولی اور معمولی فرق کی حامل گنی جانے والی اشیاء، تو ضروری ہے کہ اس کی جنس، نوعیت، صفت اور مقدار واضح کردی جائے۔ اگر اس میں اس قدر ابہام ہو کہ نزاع پیدا ہوسکتی ہے تو معاملہ فاسد ہوجائے گا، اگر فساد معاملہ کے باوجود اس کرایہ دار نے نفع اٹھا ہی لیا تو مروج ومعروف اجرت واجب ہوگی(۱) یعنی وہ اجرت جو اس کام سے واقفیت رکھنے والے لوگ متعین کریں۔

۴۱- جمہور نے اس کو جائز قرار دیا ہے کہ جس منفعت پر اجارہ کا معاملہ طے کیا جائے اس منفعت کو اس کی اجرت بھی بنایا جائے۔ شیرازی کا بیان ہے کہ منافع کا اپنی ہی جنس سے اجارہ درست ہے جیسے ایک ہی سامان کی اسی سامان سے خرید وفروخت جائز ہے، کیونکہ منافع کی اجارہ میں وہی حیثیت ہے جو بیع میں مبیع کی، چنانچہ ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس کو درست قرار دیا ہے کہ ایک گھر کا کرایہ دوسرے مکان میں رہائش کو مقرر کیا جائے (۲)، بہوتی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مکان کا کرایہ دوسرے مکان کی رہائش یا کسی خاتون سے نکاح کو بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت شعیب علیہ السلام کے واقعہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے اجرت کا بدل نکاح کو بنایا۔ حنفیہ اس کو جائز نہیں کہتے، ان کا خیال ہے کہ منفعت اور اجرت دونوں کی جنس الگ الگ ہونی چاہئے مثلاً رہائش کی اجرت خدمت ہوسکتی ہے (۱)۔

۴۲- فقہاء کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس عمل پر اجارہ کا معاملہ طے پایا ہے، خود اس کے ایک حصہ یا اس کے ذریعہ ہونے والی پیداوار کے ایک حصہ کو اجرت قرار دینا درست نہیں، کیونکہ اس میں غرر ہے، اس لئے کہ جس چیز پر اس نے محنت کی اگر وہ حاصل نہ ہوسکا اور ضائع ہوگیا تو اجیر اجرت سے محروم ہوکر رہ جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آٹا پیسنے والے سے کہا جائے کہ تم جو آٹا پیسوگے اس کا ایک قفیز تمہاری اجرت ہوگی (۲) نیز اس لئے بھی کہ اجیر رکھنے والا خود اجرت ادا کرنے سے قاصر ہے اور دوسرے کی قدرت کی وجہ سے وہ اس پر قادر تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ذبح کی ہوئی بکری کا چمڑا چھیلے جانے کی اجرت خود اس کا چمڑا ہو، یا گیہوں پیسنے کی اجرت خود آٹا کا ایک حصہ مقرر کیا جائے تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجرت کی مقدار متعین نہیں ہوپائی کیونکہ چمڑے کا مستحق وہ چھیلے جانے کے بعد ہی ہوگا اور اسے معلوم نہیں کہ چمڑا مکمل طور پر محفوظ نکل سکے گا یا نہیں (۳)۔

حنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اجیر کے عمل میں سے

= حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری دونوں سے یا ایک سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "من استأجر أجيرا فليسلم له أجرته" (جو شخص کسی مزدور کو رکھے تو اس کی اجرت اس کے حوالے کردے) امام احمد نے ابراہیم کے واسطے سے حضرت ابوسعید خدری سے اس کے ہم معنی روایت کی ہے اس روایت کے سلسلے میں ہیثمی کا بیان ہے کہ میرا خیال ہے کہ ابراہیم نے حضرت ابوسعید سے نہیں سنا ہے ابوداؤد نے اس کی روایت اپنی مراسیل میں ایک اور سند سے کی ہے نسائی کا خیال ہے کہ اس حدیث کی سند حضرت ابوہریرہ تک نہیں پہنچتی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۰ المطبعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، الاختیار ۲/ ۵۰ طبع الحلبی۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۳/ ۵۶۵۔

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱-۴۱۲۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن قفيز الطحان" کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے اس کی سند میں بعض غیر معروف راوی ہیں مگر ابن حبان نے اس حدیث کی توثیق کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۰)۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸ طبع دار المعارف، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶، منہاج الطالبین و حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸-۶۹۔

ایک جزء شائع یعنی مشترک وغیر متعین حد کو اجرت مقرر کرے، جیسا کہ کھیتی اور باغات میں بٹائی، یا تجارت میں مضاربت کا معاملہ ہے، چنانچہ کسی شخص کو پچاس فیصد نفع پر جانور دینا جائز ہوگا تا کہ وہ اس کی پرورش کرے (۱)، اسی طرح کھیتی یا باغ کسی شخص کو ۶/۱ کے تناسب سے بٹائی پر دے سکتا ہے، اس لئے کہ جب اس نے یہ چیزیں دیکھ لیں تو مشاہدہ کے ذریعہ اس کو اس کا علم حاصل ہوگیا اور یہ سب سے قوی ترین ذریعہ علم ہے (۲)۔

مالکیہ بھی بعض ان صورتوں میں کہ جن میں اندازہ سے اجرت کی تعیین ہوجاتی ہے حنابلہ کے ہم خیال ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے یہ لکڑی کاٹو اور اس کا آدھا تمہارا ہے، یا کھیتی کاٹو اور نصف تم لے لو تو یہ جائز ہے، بشرطیکہ عادت کی بناء پر معلوم ہو کہ کتنی لکڑی کاٹ سکے گا، یہی حکم کھجور، زیتون توڑنے اور اون کاتنے وغیرہ کا ہے، اور جائز ہونے کی وجہ اس سے آگاہ ہونا ہے، اور اگر یوں کہے کہ تم لکڑی کاٹو یا کھیتی کاٹو، جو کچھ کاٹو اس کا آدھا تمہارے لئے ہے تو جائز ہے کہ یہ جعالہ کے قبیل سے ہے (۳) اور جعالہ میں بعض ایسی باتوں کو نظر انداز کردیا جاتا ہے جن کو اجارہ میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

زیلعی حنفی نے اسی طرح کی ایک صورت ذکر کی ہے کہ کوئی شخص بنکر کو سوت دے کہ آدھے پر بُن دے تو مشائخ بلخ نے حاجت کی رعایت کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے لیکن فتاوی ہندیہ میں لکھا ہے کہ زیادہ صحیح اس صورت کا جائز نہ ہونا ہے (۴)۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۱۳۔
(۲) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۴۷۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴-۲۵۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۵۔

شریعت کی مقررہ شرطوں میں سے کسی میں کوتاہی کا اثر:

۴۳- اجارہ منعقد ہونے کی شرطوں میں سے کوئی شرط پوری نہ ہوتو گو بظاہر معاملہ کی صورت پائی جائے مگر یہ اجارہ باطل ہوگا، کیونکہ جب کوئی معاملہ منعقد ہی نہ ہو پائے تو حکم اور اثر ونتیجہ کے اعتبار سے اس کا وجود وعدم دونوں برابر ہے، حنفیہ ایسی صورت میں نہ مقررہ اجرت واجب قرار دیتے ہیں اور نہ وہ مروجہ اجرت جو ایسی صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ عقد فاسد ہو اور کوئی ایسی شرط مفقود ہو جو اصل معاملہ کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ حنفیہ ''باطل'' اور ''فاسد'' معاملات میں فرق کرتے ہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ باطل وہ معاملہ ہے جو کسی طور پر مشروع ہی نہ ہو، نہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور نہ خارجی اوصاف کے لحاظ سے۔ فاسد وہ معاملہ ہے جو ذاتی طور پر درست ہو البتہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے درست نہ ہو، اسی لئے اس پہلو سے عقد کو معتبر مانا جاتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اجرت، مدت کار اور جس چیز پر عقد ہوا ہے، اس کے غیر متعین ہونے یا ایسی شرطیں لگانے کی صورت میں جن کا معاملہ اجارہ تقاضہ نہیں کرتا اگر اجرت پر لینے والے نے منفعت حاصل ہی کرلی تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی، البتہ ضروری ہے کہ یہ اجرت اجرت مقررہ سے بڑھ کر نہ ہو اور اگر نفع نہ اٹھایا جائے تو حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی (۱)۔

۴۴- جمہور فقہاء باطل اور فاسد معاملات میں کوئی فرق نہیں کرتے، ان کا خیال ہے کہ شارع نے جو شرطیں لگائی ہیں اگر ان میں سے کوئی نہ پائی جائے تو معاملہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں ایسا معاملہ ممنوع ہے، اور ممانعت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شرعاً معاملہ

(۱) البدائع ۴/ ۲۱۸، شرح الدر ۳/ ۴۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۲۱، المغنی ۵/ ۳۳۱۔

سرے سے وجود ہی میں نہ آئے، چاہے ممانعت اصل عقد سے متعلق ہو، یا کسی خارجی اور لازمی یا عارضی وصف کی وجہ سے ہو، ان تمام صورتوں میں ممانعت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقد بے اثر ہوکر رہ جائے، نہ کرایہ دار کا اس سے نفع اندوز ہونا جائز ہوگا اور نہ اس پر مقررہ اجرت ہی واجب ہوگی، ہاں اگر سامان اجارہ پر قبضہ کرلیا یا اسی سے نفع حاصل کیا، یا اتنی مدت قبضہ کے بعد گذرگئی کہ اس میں نفع حاصل کیا جاسکتا ہے تو اب مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی، گو اس کی مقدار کتنی بھی ہو اس لئے کہ اجارہ بیع (خرید فروخت) کی طرح اور منفعت سامان (مبیع) کی طرح ہے، اور بدل وعوض کے واجب وثابت ہونے میں بیع فاسد کا حکم وہی ہے جو بیع صحیح کا ہے، تو یہی بات اجارہ میں بھی ہونی چاہئے، یہ امام شافعی کا نقطۂ نظر ہے(۱)۔ نفع یا اس کا کچھ حصہ حاصل کرلے تو امام مالک اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ اگر محض سامان پر قبضہ کرلیا اور اتنی مدت گذرگئی کہ اس میں نفع اٹھا سکتا تھا تو صرف امام احمد سے ایک روایت ہے کہ مروجہ اجرت واجب ہوگی، مالکیہ وحنابلہ کے اس نقطۂ نظر کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے نفع پر عقد فاسد ہے جس کو اس نے حاصل نہیں کیا ہے، اس لئے اس کا عوض بھی اس پر لازم نہ ہوگا (۲)۔

فصل سوم
اجارہ کے اصل اور ضمنی احکام
مطلب اول
اجارہ کے اصل احکام

۴۵- اجارہ صحیح ہو تو اس پر اجارہ کا حکم اصلی مرتب ہوتا ہے، اور وہ یہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۴، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۶، المہذب ۱/ ۳۹۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۳۱ طبع ۱۳۸۹ھ، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹ - ۲۳ - ۳۱ - ۳۲۔

ہے کہ اب کرایہ پر لینے والا منفعت کا اور کرایہ پر دینے والا مقررہ اجرت کا مالک ہوجائے گا۔

لیکن ان کے علاوہ اجارہ کے کچھ ضمنی احکام بھی ہیں (۱)، اور وہ یہ کہ اجارہ کے ذریعہ مالک دوسرے کو سامان کرایہ پر حوالہ کرنے، اس کو نفع اٹھانے پر قدرت دینے، اور (کرایہ دار) اس سامان کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔

اگر اجارہ ''کام'' پر ہو اور اجیر مشترک ہو، تو اجیر سامان کی حفاظت کرتے ہوئے کام کی انجام دہی اور کام سے فراغت کے بعد سامان کی واپسی اور حوالگی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ اگر اجیر خاص ہو تو معاملہ کی بنیاد مدت ہوگی اور کام کی حیثیت ضمنی ہوگی، اور اگر اجارہ کام پر ہی طے پایا ہو جیسے مدرس اور دودھ پلانے والی عورت، تو وہ کام یا مدت میں سے ایک کا پابند ہوگا کہ اجارہ مشترک ہو تو کام کا اور اجیر خاص ہو تو وقت کا، آگے اس کی وضاحت ہوگی۔

منفعت اور اجرت کی ملکیت اور اس کا وقت:

۴۶- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ محض معاملہ کرلینے کی وجہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی بلکہ دو صورتوں میں واجب ہوتی ہے، یا تو پیشگی اجرت کا معاملہ طے پاچکا ہو یا جس بات پر معاملہ طے پایا ہے وہ حاصل کرلی گئی ہو۔ حنفیہ کے یہاں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اجرت کی پیشگی ادائیگی طے تو نہ پائی ہو لیکن بالفعل پیشگی اجرت ادا کردی جائے۔ چنانچہ کاسانی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اجرت تین صورتوں میں سے ایک میں واجب ہوتی ہے:

اول: معاملہ طے کرنے ہی میں جلد اجرت ادا کرنے کی شرط لگادی

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۱۔

گئی ہو، کیونکہ حضور نے فرمایا: "**المسلمون عند شروطهم**...." (۱) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

دوم: شرط نہ تھی مگر اجرت پہلے ہی ادا کردی کیونکہ بیع میں سامان وصول کرنے سے پہلے قیمت ادا کردینی درست ہے، اور اجارہ بھی ایک طرح کی بیع ہی ہے جیسا کہ گذرا (اس لئے اس مسئلہ میں اجارہ کو بیع پر قیاس کیا جائے گا)۔

سوم: جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اس کو وصول کرلے، اس لئے کہ جب ایک فریق اپنے عوض کا مالک ہوگیا تو ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو بھی اس کے مقابل عوض کا مالک بنائے تاکہ مساویانہ طور پر فریقین کے درمیان لین دین عمل میں آئے (۲)۔

۷۴ - مالکیہ کے نزدیک اجارہ میں اصل یہ ہے کہ مدت اجارہ کی تکمیل پر اجرت ادا کی جائے (۳) بخلاف بیع کے، کہ اس میں اصل یہ ہے کہ ثمن پہلے ادا کردیا جائے، البتہ اس سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں پیشگی اجرت ادا کرنی واجب ہے اور وہ یہ ہیں: ۱۔ پیشگی ادائیگی کی شرط لگادی جائے، ۲۔ ایسا ہی عرف ہو، جیسا کہ مکانات یا سفر حج کے لئے جانور کے کرایہ پر لینے میں پیشگی کرایہ ادا کرنے کا عرف ہے، ۳۔ کسی متعین سامان کو اجرت مقرر کیا گیا ہو جیسے متعین کپڑا ہو، ایسی صورت میں پیشگی اجرت ادا کرنا واجب ہے، اور اگر اس صورت میں تعجیل کی شرط نہ ہو تو اجارہ فاسد ہوجائے گا، ۴۔ اس وقت بھی تعجیل واجب ہے جب اجرت کو متعین نہ ہو اور منفعت جس پر اجارہ کا معاملہ ہو آجر کے ذمہ میں ضمانت ہو۔ اس اثناء میں اگر منافع کی فراہمی شروع ہوجائے تو کوئی مضائقہ نہیں، البتہ اگر تین دنوں سے زیادہ گذرجائے اور استفادہ شروع نہ کرے تو اجارہ جائز نہیں سوائے اس کے کہ پوری اجرت پیشگی ادا کردے، کیونکہ اگر اجرت بھی پیشگی ادا نہ کی جائے تو دو طرفہ دین کا تبادلہ لازم آئے گا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ کو تین دنوں کے اندر اور اس کے بعد منافع کو حاصل کرنا شروع کرے پھر بھی پیشگی تمام اجرت کا ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ منافع کے ابتدائی حصہ پر قبضہ اس کے آخری حصہ پر قبضہ نہیں ہے۔

سامان اجارہ کے استعمال و استفادہ سے پہلے پیشگی پوری اجرت ادا کئے جانے کے وجوب سے وہ صورت معتمد قول کے مطابق مستثنیٰ ہے جس میں سامان اجارہ سے استفادہ کا آغاز دشوار ہو، اور وہ یہ ہے کہ سفر کے لئے جانور وغیرہ کرایہ پر لیا جائے، سفر بھی لمبی مسافت کا ہو، اور ایسے وقت میں ہو کہ عام طور پر اس زمانہ میں لوگ سفر نہیں کیا کرتے، نیز اجرت کی مقدار بھی زیادہ ہو، تو ایسی صورت میں پوری اجرت پیشگی ادا کرنی واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کثیر اجرت کے کچھ حصہ کی ادائیگی بھی کافی ہوگی، ہاں اگر اجرت ہی معمولی مقرر ہوئی ہو تو پوری اجرت پیشگی ادا کردینی واجب ہوگی۔ یہ حکم صانع اور اجیر کے سوا دوسروں سے متعلق ہے، ان دونوں کی اجرت کی ادائیگی کے وقت میں اختلاف ہو تو کام کی تکمیل کے بعد ہی اجرت واجب ہوگی، اگر دونوں باہم رضامند ہوں تو تمام اجرت کی پیشگی یا بعد میں دونوں طرح ادائیگی کی گنجائش ہے۔ اسی طرح مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مقررہ معین اجرت پر اجارہ کا معاملہ طے پایا اور معین اجرت کی پیشگی ادائیگی

---

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطهم....." کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "المؤمنون عند شروطهم ...". ابن حزم اور عبدالحق نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ترمذی نے حسن قرار دیا ہے، ترمذی اور حاکم نے "إلا شرطاً أحل حراما أو حرم حلالاً" (سوائے ایسی شرطوں کے جو کسی حرام کو حلال کردے یا کسی حلال کو حرام کردے) کے اضافہ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، جو ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۳)۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۳، البدائع ۴/ ۲۰۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۔

کا عرف متروک ہوگیا تو اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ متعین بیع کو بہ تاخیر قبضہ میں دینا ہے، اور یہ جائز نہیں کہ دوطرفہ دین پر مبنی معاملہ ہے، اور اس صورت میں اجارہ فاسد ہوجاتا ہے گو عملاً معاملہ کے بعد پیشگی ہی اجرت ادا کردے، پھر بھی یہ اجارہ فاسد رہے گا، اس لئے کہ معاملہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ معاملہ میں بہ عجلت ادائیگی کی شرط بھی ہو اور اجرت پہلے ادا بھی کردی جائے۔ مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صانعین اور اجیر فراغت کار سے پہلے تعجیلاً اجرت لینا چاہتے ہیں اور آجرین اس کے لئے تیار نہ ہوں تو لوگوں کے درمیان مروجہ عرف کے مطابق عمل ہوگا، اگر عرف اس سلسلے میں موجود نہ ہو تو تکمیل کار کے بعد ہی اجرت ادا کی جائے گی، البتہ مکانات یا سواری کے کرایہ میں یا سامان فروخت کرنے کی اجرت جو ایجنٹ وغیرہ کو دی جاتی ہے اس میں گذرے ہوئے اوقات اور مکمل کئے ہوئے کام کے بقدر اجرت ادا کی جائے گی (یعنی جتنا کام ہوگا اور جیسے جیسے ہوتا جائے گا اسی کے حساب سے اجرت دی جائے گی)۔ ہاں جب اجرت متعین نہ ہو، اور نہ تعجیلاً ادائیگی کی شرط طے پائی ہو، نہ اس طرح ادائیگی کا عرف ہی ہو، اور منافع بھی عامل وکرایہ دار کے ذمہ میں واجب نہ ہوں تو تعجیلاً اجرت کی ادائیگی واجب نہیں اور اس صورت میں جب کہ اجرت کی پیشگی ادائیگی واجب نہیں، یومیہ اجرت ادا کی جائے گی، یعنی آجر ایک دن کا نفع حاصل کرلے یا ایک دن اس کو استفادہ پر قدرت دے دی جائے تو اس دن کی اجرت اس پر لازم ہوگی، یا پھر تکمیل عمل کے بعد اجرت ادا کردے گا۔

۴۸ - شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب معاملہ مطلق ہو (اور اجرت ادا کرنے کی مدت مقرر نہ کی گئی ہو) تو محض معاملہ طے پا جانے کی وجہ سے اجرت واجب ہوجائے گی البتہ اجرت ادا کرنی اس وقت واجب ہوگی جب سامان حوالہ کردیا جائے اور نفع اٹھانے پر قدرت دے دی جائے گو عملاً اس نے نفع نہ اٹھایا ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عوض ہے جس کا عقد معاوضہ میں مطلقاً ذکر آیا ہے، لہذا ''حق'' نفس معاملہ کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا جیسے کہ خرید وفروخت میں قیمت اور نکاح میں مہر واجب ہوتا ہے، اور جب نفع حاصل کرلے تو اجرت ثابت ومؤکد ہوجائے گی۔

اور اگر اجارہ کی بنیاد عمل ہو تو بھی محض معاملہ طے کرنے سے اجرت واجب ہوجائے گی، اور کرایہ پر دینے والا اس کا مالک بھی بن جائے گا اور اجیر رکھنے والے کے ذمہ میں وہ دین قرار پائے گی، البتہ اجرت کی حوالگی اور اس کی سپردگی اسی وقت واجب ہوگی جب کہ اجیر اپنا عمل سپرد کردے یعنی اسے پورا کردے یا اگر اجیر خاص ہو تو مدت مقررہ گذر جائے، یہ اجرت عمل پر اس لئے موقوف ہوگی کہ یہ عمل کا عوض ہے، اس کا حکم سامان پر اجارہ سے مختلف ہوگا، کیونکہ وہاں سامان کو حوالہ کرنا گویا خود اس کے نفع کا حوالہ کردینا ہے، اور جب کرایہ دار نفع حاصل کرلے یا مدت اجارہ اس طرح گذر جائے کہ نفع اٹھانے میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں تھی تو اجرت مؤکد وثابت ہوگی، اس لئے کہ جس چیز پر معاملہ ہوا تھا اس پر اس نے قبضہ کرلیا ہے، لہذا اب اس کا بدل بھی ثابت ہوجانا چاہئے، یا اس لئے کہ (مدت گذر جانے کے باوجود اس سے نفع نہ اٹھانے کی صورت میں) یہ منافع خود اس کے اختیار سے ضائع ہوئے ہیں۔

جب عقد اجارہ مکمل ہوگیا اور عقد ایک مقررہ مدت پر ہوا ہے تو اب اجارہ پر حاصل کرنے والا اس مقررہ مدت تک اس سے نفع اٹھانے کا مالک ہوگیا، لہذا اب جو نفع اس شی سے متعلق ہو رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں ہو رہا ہے، اس لئے کہ اب وہی اس میں تصرف کا مالک ہے، اور گویا تقدیراً نفع موجود ہے (۱)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲، ۳۲۲، ۲۶۱، المہذب ۱/ ۳۹۹، المغنی ۵/ ۳۲۹، ۳۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرایہ دار کا سامان کو کرایہ پر دینا:

۴۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ) اس بات کے قائل ہیں کہ اجارہ پر کوئی شی حاصل کرنے کے بعد کرایہ دار مالک کے علاوہ کسی اور کو وہ شی کرایہ پر دے سکتا ہے بشرطیکہ وہ سامان ایسا ہو کہ استعمال کرنے والے کے فرق سے خراب اور متاثر نہ ہوتا ہو، البتہ اجارہ کی جو مدت مقرر ہوئی ہے اسی مدت کے اندر ہی اس پر قبضہ کر لے، بہت سے فقہاء سلف نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چاہے وہ اس کرایہ دار سے اتنا ہی کرایہ لے جو وہ خود ادا کر رہا ہے یا اس سے زیادہ، البتہ فقہاء حنابلہ میں سے قاضی نے اس کو مطلقاً منع کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے نفع سے منع کیا ہے جو ابھی آدمی کے ضمان ہی میں نہ آئی ہو "إن النبي ﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن" (۱) اور یہاں منافع ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئے ہیں، لہذا یہ جائز نہیں، لیکن پہلی رائے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سامان پر قبضہ کرنا خود منافع پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہے۔

کرایہ دار کا دوسرے کو زائد اجرت پر دینا:

۴۹م- مالکیہ اور شافعیہ نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چاہے دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کے برابر ہو یا کم وبیش، اس لئے کہ جیسا کہ مذکور ہوا اجارہ ایک طرح کی خرید وفروخت ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ چاہے تو پہلی ہی قیمت پر فروخت کرے یا اضافہ وکمی کے ساتھ، امام احمد نے بھی اپنے صحیح ترین قول کے مطابق اس رائے کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسرے اجارہ میں جو اجرت مقرر کی گئی وہ اور پہلے اجارہ کی اجرت کی جنسیں الگ الگ ہیں تو یہ اجارہ مطلقاً جائز ہے اور اس کی وجہ پہلے ذکر کی جا چکی ہے، لیکن اگر دونوں اجرتیں ایک ہی جنس کی ہوں تو گو دوسرے کرایہ دار سے جو کرایہ کا عقد ہوا ہے وہ صحیح ہوگا، لیکن پہلے کرایہ دار کے لئے اس اضافہ سے استفادہ حلال نہیں ہے، اس کو چاہئے کہ اس اضافہ کو صدقہ کردے، کیونکہ اس اضافہ میں شبہ (شبہ ربا) ہے، ہاں اگر پہلے کرایہ دار نے اس کرایہ کی چیز میں کوئی اضافہ کیا ہے تو اب اس کے لئے یہ اضافہ جائز وحلال ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ شدہ کرایہ اس سامان میں کئے گئے اضافہ کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے کرایہ دار نے کوئی چیز کرایہ پر حاصل کی اور اس میں اضافہ کیا تو اب دوسرے کرایہ دار سے لیا جانے والا اضافہ مطلقاً جائز ہوگا، چاہے دونوں اجرتوں کی جنس ایک ہو یا مختلف، اور مالک نے اس کو اس کی اجازت دی ہو یا نہیں۔

امام احمد کا ایک تیسرا قول بھی ہے کہ اگر مالک نے پہلے کرایہ دار کو

(۱) حدیث: "نهى عن ربح ما لم يضمن" کے بارے میں ابن حجر نے بلوغ المرام میں لکھا ہے کہ یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت ابن ماجہ کے علاوہ صحاح ستہ کے باقی مصنفین، ابن خزیمہ اور حاکم نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك" (قرض (کی شرط) کے ساتھ بیع حلال نہیں ہے اور نہ ایک بیع میں دو شرطیں درست ہیں اور نہ نفع درست ہے جب تک کہ ضمان میں نہ آجائے اور نہ ایسی چیز کو فروخت کرنا جو تمہارے پاس نہ ہو) (سبل السلام ۳/ ۱۶ طبع مصطفی الحلبی)۔

ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے (جامع الترمذی ۳/ ۵۳۶ طبع مصطفی الحلبی۔ جبکہ طبرانی نے اس کی روایت حکیم بن حزام سے ان الفاظ میں کی ہے: "نهاني النبي ﷺ عن أربع خصال في البيع: عن سلف وبيع، وشرطين في بيع، وبيع ما ليس عندك، وربح ما لم يضمن" (نبی ﷺ نے مجھے بیع میں چار چیزوں سے منع فرمایا: قرض کے ساتھ بیع سے اور ایک بیع میں دو شرطوں سے اور ایسی چیز کے بیچنے سے جو تمہارے پاس نہ ہو اور ایسی چیز کے نفع سے جو ضمان میں نہ ہو) (الدرایہ ۲/ ۱۵۴)۔

اس میں اضافہ کرنے کی اجازت دی تھی تب تو یہ جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء مذکورہ تفصیل کے مطابق کرایہ پر حاصل کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لگانے کی اجازت دیتے ہیں۔

۵۰- کرایہ دار قبضہ سے پہلے کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں مالکیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں، منقولہ سامان ہو یا غیر منقولہ، پہلے والے کرایہ پر لگایا جائے یا اس سے زیادہ پر یا کم پر، یہی شافعیہ کا قول غیر مشہور ہے اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے وہ منافع ہے اور عین شی پر قبضہ سے اس کے منافع پر قبضہ نہیں ہو پاتا، لہذا منافع میں قبضہ ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ شافعیہ کے قول مشہور اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس طرح قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں اسی طرح کرایہ پر بھی لگانا جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف غیر منقولہ اشیاء میں اس کو جائز قرار دیتے ہیں، منقولہ اشیاء میں نہیں۔ امام محمد مطلقاً منع کرتے ہیں، یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف صرف فروخت کرنے میں ہے، کرایہ پر لگانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کے ناجائز ہونے پر تینوں متفق ہیں۔

۵۱- کرایہ دار نے مالک سے جو چیز کرایہ پر لی ہو اگر خود اس کو ہی کرایہ پر دے تو کیا یہ جائز ہوگا؟ اس سلسلے میں مالکیہ اور شافعیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں، منقولہ شی ہو یا غیر منقولہ، قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ چونکہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے اس لئے یہ بھی جائز نہیں (۱)۔

حنفیہ اس کو بالکل ہی منع کرتے ہیں، منقولہ شی ہو یا غیر منقولہ، قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد، کرایہ دار خود مالک کو کرایہ پر دے، یا وہ کسی اور کرایہ دار کو دے اور وہ مالک کو۔

کرایہ دار مالک کو کرایہ پر دے تو کیا پہلا اجارہ باطل ہوجائے گا؟ اس سلسلے میں دو رائیں ہیں: صحیح یہ ہے کہ باطل نہیں ہوگا، اور دوسری رائے ہے کہ اجارہ باطل ہوجائے گا، اور یہ اس لئے کہ اس صورت میں ایک تضاد پیدا ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ مالک کے لئے کرایہ ادا کرنے کا پابند ہے، تو اس طرح وہ ایک ہی جہت سے خود صاحب دین بھی ہے اور مدیون بھی، اور یہ کھلا تضاد ہے۔

مطلب دوم
وہ ضمنی احکام جن کے مالک اور کرایہ دار پابند ہیں
مالک کی ذمہ داریاں

الف۔ کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کی سپردگی:

۵۲- مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ کرایہ دار کے لئے کرایہ پر لگائے گئے سامان سے استفادہ کو ممکن بنائے، اور وہ اس طرح کہ سامان مدت مقررہ کی تکمیل تک یا مقررہ مسافت کو قطع کرنے کے لئے کرایہ پر لگائی گئی چیز حوالہ کردے۔ عرف اور رواج کے مطابق کسی شی سے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۵، ابن عابدین ۵/ ۵۶ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ الحطاب ۵/ ۴۱۷ طبع النجاح، الہدایہ ۳/ ۲۳۶، البدائع ۴/ ۲۰۶، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۴/ ۸ـ۷، المہذب ۱/ ۴۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۳-۵۵۔

نوٹ: کمیٹی کی رائے ہے کہ کرایہ دار کا عین اس شی کا مالک کو کرایہ پر دینا اکثر صورتوں میں بیع عینہ کے مشابہ ہے، جس سے منع کیا گیا ہے اور شاید اسی لئے حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے۔

استفادہ کے لئے جو ضمنی چیزیں مطلوب ہوں ان کی فراہمی اور تکمیل بھی اس میں شامل ہوگی۔

چونکہ سامان کرایہ حوالہ کرنے سے مراد اس سے استفادہ کو ممکن بنانا ہے اس لئے مدت کرایہ میں اگر کرایہ دار کے فعل کے بغیر اس میں ایسی کوئی بات پیش آجائے جس سے استفادہ ممکن نہ رہے، تو اس کی اصلاح بھی مالک کی ذمہ داری ہوگی، جیسے مکان کی مرمت اور ایسی تمام شکایات کا دور کرنا جو رہائش میں مخل ہوں، اس کے علاوہ وہ شرطیں بھی ملحوظ رہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے یعنی مالک کا سامان کرایہ کو حوالہ کرنے پر قادر ہونا، منفعت کو واضح کرنا اور اس کو پوری طرح متعین ومقرر کرنا۔

۵۳- عمل کے اجارہ میں اجیر اپنی خدمات کو کرایہ پر لگاتا ہے، اور اس کا طے شدہ کام کو انجام دینا منفعت کو حوالہ کرنا ہے۔

اگر اس کے عمل کا تعلق کسی شی سے ہو جو اس کو حوالہ کی گئی ہو اور وہ ''اجیر مشترک'' ہو تو کام کی تکمیل کے بعد اس سامان کی واپسی اس کی ذمہ داری ہے، اگر اس کے عمل کا تعلق کسی ایسی شی سے نہیں جو اس کے حوالہ کی گئی تو اب محض اس کا مطلوبہ کام کو انجام دے دینا ہی واپسی اور حوالگی متصور ہوگی، جیسے: طبیب یا تجارتی ایجنٹ، اور اگر وہ اجیر خاص ہو تو اجیر رکھنے والے کے ہاں اس کا اپنے آپ کو اس کام کے لئے پیش کر دینا ہی کافی ہے اور یہ اس کی طرف سے تسلیم وحوالگی سمجھی جائے گی (۱)۔

آگے اس کی تفصیل آئے گی۔

ب- سامان کرایہ غصب ہو جانے کا تاوان:

۵۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ متعین سامان کا اجارہ طے پایا ہو اور وہ غصب کر لیا جائے تو کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو ختم کر دے یا اتنی معمولی مدت تک انتظار کرے جس پر اجرت نہیں لی جاتی کہ شاید اسے غاصب سے چھین کر دوبارہ حاصل کر لیا جائے۔

اور اگر متعین سامان کا اجارہ نہیں کیا بلکہ ایسی شی کا اجارہ کیا جو ابھی ذمہ میں ہے تو کرایہ دار کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہیں، اور مالک کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کا بدل فراہم کرے، نیز کرایہ دار کو حق نہیں کہ وہ غاصب سے مغصوبہ سامان کے سلسلے میں فریق بنے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اگر مالک کے لئے بدل فراہم کرنا دشوار ہو تو کرایہ دار معاملہ کو ختم کر سکتا ہے۔

اگر اجارہ کی ایک مدت مقرر تھی تو مدت گذرنے کے ساتھ ہی اجارہ ختم ہو جائے گا، اگر کسی متعینہ سامان پر عمل کا اجارہ تھا جیسے کسی رخ پر جانور کو لے جانا، تو اس کو حق ہوگا کہ معاملہ کو ختم کر دے، اور اگر کسی مقررہ سامان پر ایک مدت کے لئے اجارہ تھا تو اس کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو ختم کر دے یا اس کو باقی رکھے اور غاصب سے معروف اجرت (اجرت مثل) کا مطالبہ کرے، پس اگر اس نے اجارہ کو فسخ کر دیا تو اس پر گذری ہوئی مدت کی اجرت واجب ہوگی، ہاں اگر خود آجر ہی غاصب ہو تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے قاضی خاں کی رائے ہے کہ اجارہ سامان اجارہ کے غصب کرنے سے فسخ نہیں ہوگا، اگر کچھ مدت کے لئے غصب کیا گیا تو اس حساب سے کرایہ واجب ہوگا، مگر صاحب ہدایہ کا خیال ہے کہ غصب کی وجہ سے اجارہ ختم ہو جائے گا لیکن غصب کی وجہ سے اجرت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ سامان کرایہ کی حوالگی کو اس کے نفع کے حوالہ کرنے کے قائم مقام اس لئے تصور کیا گیا تھا کہ اس طرح آدمی نفع اٹھانے پر قادر ہو جاتا ہے، تو جب غصب کی وجہ سے نفع اٹھانے کی قدرت فوت ہو گئی تو تسلیم وحوالگی بھی باقی نہیں رہی، یہی

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۱۳-۴۳۷-۴۳۸، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۷۸-۷۹، کشاف القناع ۴/۱۴۔

وجہ ہے کہ اگر غصب کے باوجود استفادہ ونفع اندوزی باقی رہی تو اجرت ساقط نہ ہوگی، جیسے کسی زمین کو درخت لگانے کے لئے کرایہ پر حاصل کیا گیا اور غاصب نے درخت سمیت وہ زمین غصب کرلی تو اجرت ساقط نہ ہوگی (۱)۔

ج۔عیوب کا تاوان:

۵۵- بیع کی طرح اجارہ کے معاملہ میں بھی خیار عیب حاصل ہوتا ہے، جو عیب استفادہ میں نقص وکمی کا باعث بن جائے وہ خیار کا سبب ہوتا ہے خواہ یہ عیب یوں ہو کہ غیر معین شی تھی، صرف وصف بیان کردیا تھا اور اس سامان میں کوئی بیان کردہ وصف موجود نہیں تھا اس وجہ سے ہو یا منفعت حاصل کرنے سے پہلے اور معاملہ طے پانے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا ہو، بہر صورت کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس معاملہ کو ختم کردے یا پوری اجرت پر اسی حالت میں اس سے فائدہ اٹھائے، آگے عیب کی بناپر اجارہ فسخ کرنے سے متعلق بحث ہوگی وہاں اس سلسلے میں بھی گفتگو کی جائے گی (۲)۔

کرایہ دار کی ذمہ داریاں

الف۔اجرت کی ادائیگی اور مالک کو منفعت روک لینے کا حق:

۵۶- جیسا کہ پہلے گذرا ''اجرت'' کرایہ دار کے نفع اٹھانے پر واجب ہوتی ہے، اگر اجرت پہلے ادا کرنے کی بات طے تھی تو مؤجر کو حق ہے کہ جس چیز پر معاملہ طے کیا تھا اسے روک لے تا آنکہ اجرت وصول کرلے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے اور شافعیہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، اس لئے کہ اجیر کا عمل اس کی ملک ہے، لہذا وہ اسے روک سکتا ہے، کیونکہ اجارہ میں منافع کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں مبیع کی۔شافعیہ کا ایک قول ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں، حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، اس لئے کہ وہ سامان (جس میں اس نے کام کیا ہے اور محنت صرف کی ہے) اس کے پاس رہن نہیں رکھا گیا۔جن حضرات نے اجیر کو سامان روک رکھنے کی اجازت دی ہے ان کا خیال ہے کہ ایسی چیزیں جن میں کاریگر کے عمل کا اثر باقی ہو، ان کو اجرت حاصل کرنے تک روک سکتا ہے، جیسے دھوبی اور رنگریز دھلے اور رنگے ہوئے کپڑے کو، اور جس کی صفت کا اس چیز میں اثر باقی نہیں رہتا وہ اس کو نہیں روک سکتا، جیسے قلی اس لئے کہ معقود علیہ اس کی محنت ہے اور وہ اس شی میں قائم وموجود نہیں، اس لئے اس کو روک رکھنا ناقابل تصور ہے، بخلاف مالکیہ کے، کہ انہوں نے اس صورت میں بھی عامل کو سامان روک رکھنے کا حق دیا ہے (۱)۔

ب۔شرط یا رواج کے مطابق ہی سامان کا استعمال اور اس کی محافظت:

۵۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کرایہ دار کے لئے ضروری ہے کہ سامان کرایہ کو اسی مقصد کے لئے استعمال کرے جس کے لئے وہ چیز بنائی گئی ہے، نیز اس کا بھی خیال رکھے کہ اس طرح استعمال کرے جو

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۱، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۰، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۴۲، کشاف القناع ۴/ ۱۹-۲۳، المغنی ۵/ ۲۳۸۔

(۲) شرح الدر ۲/ ۲۷۸-۲۷۹، کشف الحقائق وشرح الوقایہ ۲/ ۱۶۵، المہذب ۱/ ۴۰۵۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۳-۲۰۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۱-۴۰۸، الحطاب ۵/ ۴۳۱، مغنی ۵/ ۳۳۶، ۳۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲۹-۳۰۔

معاملہ میں طے پایا ہے، یا اگر کوئی شرط طے نہ پائی ہو تو معروف ومروج طریقہ پر استفادہ کرے، نیز سامان کرایہ سے استفادہ یا اس کو خرچ کرنے میں طے شدہ معاہدہ کے مطابق یا اس سے کم درجہ کا انتفاع کرے لیکن جس بات پر اتفاق ہوا ہے اس سے زیادہ استفادہ نہ کرے، چنانچہ مکان رہائش کے لئے کرایہ پر لیا تو اسے مدرسہ یا کارخانہ نہیں بنا سکتا، اور جانور خاص اپنی سواری کے لئے کرایہ پر لیا تو اس پر کسی اور کو سوار نہیں کرسکتا (۱) (اس تفصیل کے مطابق جو آگے زمین، مکانات اور جانوروں کے سلسلے میں آرہی ہیں)۔ نیز کرایہ دار کے استعمال کی وجہ سے سامان کرایہ میں جو کمی ہو، اسی کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کی اصلاح کرے (۲)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر حاصل کیا گیا سامان کرایہ دار کے پاس امانت ہے، لہذا اگر کرایہ دار کی زیادتی، جس حد تک استعمال کی اجازت دی گئی تھی اس سے تجاوز، اور اس سامان کی حفاظت ونگہداشت میں اس کرایہ دار کی کوتاہی کے بغیر وہ چیز ضائع ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اجارہ کے ذریعہ کرایہ دار کا قبضہ اجازت پر مبنی ہوتا ہے، اور ایسے قبضہ میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل بھی اپنی جگہ آئے گی۔

ج۔ اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار سامان اجارہ سے قبضہ اٹھالے:

۵۸ - اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار کی ذمہ داری ہوگی کہ سامان کرایہ سے اپنا قبضہ ختم کردے تاکہ مالک اس کو واپس لے سکے کہ معاملہ ختم ہونے کے بعد اس کو وصول کرنا مالک ہی کی ذمہ داری ہے، اگر جانور کا کرایہ کیا گیا کہ اس کو مقررہ جگہ تک پہنچادے تو مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کو اسی جگہ وصول کرلے، سوائے اس کے کہ اجارہ آمد ورفت کا طے پایا ہو۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ کرایہ دار کی ذمہ داری ہے کہ کرایہ داری ختم ہونے کے بعد وہ کرایہ کی چیز مالک کو واپس لوٹائے، گو مالک نے اس کا مطالبہ نہ کیا ہو، اس لئے کہ کرایہ دار کو معاملہ ختم ہونے کے بعد اس کے روک رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، اس لئے اسے وہ سامان واپس لوٹانا چاہئے جیسا کہ عاریت کا حکم ہے (۱)۔

اجارہ کی اقسام کے ذیل میں اس پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

فصل چہارم
اجارہ کا خاتمہ

۵۹ - فقہاء متفق ہیں کہ اجارہ مدت اجارہ کی تکمیل، یا مقررہ معقود علیہ کی ہلاکت، یا اقالہ کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے۔

حنفیہ کا خیال ہے کہ فریقین میں سے ایک کی موت، یا کسی ایسے عذر کے پیش آجانے کی وجہ سے بھی اجارہ کو ختم کیا جاسکتا ہے جو سامان کرایہ سے استفادہ کرنے میں رکاوٹ ہو، اور یہ اس وجہ سے کہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اجارہ میں منفعت کے تجدد یعنی اس کے لحظہ بلحظہ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت میں بھی تجدد ہوتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ ان وجوہ کی بناء پر اجارہ ختم نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی رائے ہے کہ اجرت معاملۂ اجارہ سے اسی طرح ثابت ہوجاتی ہے، جیسے ثمن معاملۂ بیع کی وجہ سے۔

ذیل میں ان اسباب کی تفصیلات ذکر کی جاتی ہیں:

---

(۱) المہذب ۱/۴۰۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۷۰۔

(۱) البدائع ۴/۲۰۵، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۸، المہذب ۱/۴۰۱، الجمل علی المنہج ۳/۵۵۴، المغنی ۵/۳۹۶ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

اول۔ تکمیل مدت:

۶۰ - اجارہ اگر مقررہ مدت کے لئے ہو اور یہ مدت تمام ہو جائے، تو بالاتفاق اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔

الا یہ کہ کوئی ایسا عذر پایا جائے جو اس مدت میں اضافہ کا متقاضی ہو، جیسے کاشت کی زمین ہو اور زمین میں بن کٹی کھیتی لگی ہو، یا کشتی سمندر میں ہو، یا جہاز فضا میں ہو اور زمین تک پہنچنے سے پہلے ہی مدت اجارہ پوری ہو جائے (۱)۔

۶۱ - اگر کسی مقررہ مدت کے لئے اجارہ نہ ہو، جیسے کسی نے مکان ماہوار کرایہ پر لیا کہ ہر ماہ اتنا کرایہ ادا کرے گا اور مہینوں کی تعداد متعین نہ کی، تو ان کے مفصل احکام ہیں، عنقریب ان کا ذکر آرہا ہے (۲)۔

دوم۔ اجارہ کا اقالہ کے ذریعہ ختم ہونا:

۶۲ - جس طرح بیع میں اقالہ جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أقال نادما بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة" (۳) (جس نے اپنی بیع کا اقالہ کیا کسی ایسے شخص سے جو اپنی بیع پر نادم ہو، تو اللہ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف کردے گا)، اسی طرح اجارہ میں اقالہ جائز ہے کہ وہ بھی منافع کی بیع ہی تو ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳ - ۴۰۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶، الاختیار ۲/ ۵۸ طبع الحلبی۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۹، المہذب ۱/ ۴۱۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶۔

(۳) حدیث: "من أقال نادما ......" کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من أقال مسلما أقال الله عثرته يوم القيامة" (جس نے کسی مسلمان کے بیع کا اقالہ کیا تو اللہ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف کرے گا) حاکم اور ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ یہ بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق ہے، ابن حزم نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے البتہ دار قطنی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۷۹)۔

سوم۔ سامان کرایہ کی ہلاکت کی وجہ سے اجارہ کا خاتمہ:

۶۳ - جو سامان کرایہ پر حاصل کیا گیا ہے وہ ضائع و ہلاک ہو جائے تو عقد اجارہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس سے جو منافع مقصود تھے وہ کلیۃً فوت ہو چکے ہیں، جیسے کشتی ٹوٹ جائے اور تختے کی شکل رہ جائے، مکان گر جائے اور ملبہ میں تبدیل ہو جائے، اتنی بات پر تو اتفاق ہے، لیکن منفعت میں صرف کمی پیدا ہوئی ہو، وہ بالکل ختم نہ ہوئی ہو تو اس سلسلے میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کا ذکر اپنی جگہ پر آئے گا (۱)۔

چہارم۔ عذر کی بنا پر اجارہ کا فسخ:

۶۴ - جیسا کہ مذکور ہوا، حنفیہ کا خیال ہے کہ معاملہ کے دونوں فریق یا جس کو کرایہ پر حاصل کرنے کی بات طے پائی تھی، ان میں سے کسی کو کوئی عذر پیش آجائے تو اب یہ معاملہ لازم نہیں رہے گا اور اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ جب عذر پایا جائے تو ضرورت معاملہ کو ختم کرنے کی متقاضی رہتی ہے، کیونکہ اگر اب بھی اجارہ کو لازم ہی قرار دیا جائے تو صاحب عذر کو ایسا ضرر اٹھانا پڑے گا جس کا وہ اس معاملہ کے تحت پابند نہیں، تو اس معاملہ کو ختم کرنا درحقیقت ایک نقصان برداشت کرنے سے خود کو بچانا ہے، اور اس کو اس کا حق حاصل ہے، نیز ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ عذر کے باوجود کسی معاملہ کو ختم کرنے کی اجازت نہ دینا عقل اور شریعت کے دائرہ سے باہر نکل جانے کے مترادف ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضہ تو یہ ہوگا کہ کسی شخص کو دانت میں تکلیف ہو، اور دانت اکھاڑنے کے لئے کسی کو اجیر رکھے، مگر درد جاتا رہے، تو اب بھی اسے مجبور کیا جائے کہ تمہیں دانت اکھڑوانے

(۱) المغنی ۶/ ۷ طبع ۱۳۴۷ھ، الانصاف ۶/ ۶۱ - ۶۲، البدائع ۴/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۴۹ طبع دار المعارف، منہاج الطالبین ۳/ ۷۷، المغنی ۶/ ۲۵ - ۲۷ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

ہی ہوں گے، اور یہ شرعاً اور عقلاً بدترین بات ہوگی(۱)۔

حنفیہ سے قریب مالکیہ ہیں جو فی نفسہ عذر کی بنا پر اجارہ کو فسخ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں جو توسع ہے اس حد تک نہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر سامان کرایہ یا اس کی منفعت غصب کرلی جائے، یا کسی ایسے ظالم کا معاملہ ہو جو قانون کی دسترس سے باہر ہو اور وہ کرایہ پر لی گئی دکانیں بند کرادے، یا دودھ پلانے والی عورت کو حمل قرار پا جائے، کیونکہ حاملہ کا دودھ شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے، یا وہ عورت اس قدر بیمار پڑ جائے کہ بیماری کی وجہ سے رضاعت کی قدرت نہ رہے، تو مستأجر کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کردینے کا حق حاصل ہے(۲)۔

۶۵ - جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، جمہور فقہاء عذر کی وجہ سے اجارہ ختم کرنے کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اجارہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا یہ معاملہ بھی لازم رہے گا، کیونکہ جب معاملہ ان دونوں کے اتفاق ہی سے منعقد ہوا ہے تو ضروری ہے کہ ان کے اتفاق ہی سے ختم بھی ہو، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فریقین میں سے ایک کو یکطرفہ طور پر عذر کی بنا پر اجارہ ختم کرنے کا حق حاصل نہیں، خواہ اجارہ عین کا ہو یا ایسی چیز کا جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے، تا آنکہ اسی عذر کی وجہ سے معقود علیہ سے استفادہ میں کوئی خلل پیدا نہ ہوجائے، چنانچہ حمام کے لئے ایندھن کی دشواری ہو، یا کرایہ پر حاصل کرنے والے کے لئے سفر دشوار ہوجائے یا وہ بیمار ہوجائے، تو اس کی وجہ سے اس کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہیں، اور نہ اس کی وجہ سے وہ اجرت میں کوئی کمی ہی کرسکتا ہے(۳)۔

(۱) البدائع ۴/۱۹۷، الہدایہ ۳/۲۵۰، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۵۸، المبسوط ۱۶/۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/۵۱ طبع دارالمعارف۔

(۳) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/۸۱، المہذب ۱/۴۰۵۔

حنابلہ میں سے اثرم کا بیان ہے کہ میں نے ابوعبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا کہ ایک شخص نے اونٹ کرایہ پر لیا، جب مدینہ آیا تو اس سے کہا کہ میرے ساتھ یہ معاملہ ختم کردو، تو کیا حکم ہے؟ امام احمد نے فرمایا: وہ ایسا نہیں کرسکتا، میں نے کہا: اگر کرایہ کرنے والا مدینہ میں بیمار پڑ جائے؟ امام احمد نے کہا کہ وہ بھی اجارہ فسخ نہیں کرسکتا، کیونکہ اجارہ ایک لازمی معاملہ ہے اور اگر وہ اس معاملہ کو اپنے تئیں فسخ بھی کردے، پھر بھی دوسرے فریق کا عوض ساقط نہ ہوگا(۱)۔

۶۶ - حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ عذر کبھی مستأجر کی طرف سے ہوتا ہے، جیسے وہ مفلس ہوجائے اور بازار سے دکان اٹھالے، یا عزم سفر کرلے، یا اپنا پیشہ چھوڑ کر زراعت میں لگ جائے، یا زراعت کے بجائے تجارت کرنے لگے، یا کسی بھی ایک پیشہ سے دوسرے پیشہ میں منتقل ہوجائے، کیونکہ مفلس دکان سے فائدہ نہیں اٹھاسکتا، اگر اب بھی اس پر اجارہ کو لازم قرار دیا جائے تو اس کو ضرر پہنچے گا، اس طرح ضرورت سفر کے باوجود اس کو اجارہ پر باقی رکھنا اس کے لئے ضرر کا باعث ہوگا۔

اگر ایک شخص نے کسی کو اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے کپڑے دھودے، یا چھانٹ دے یا سل دے یا اس کا مکان گرادے، یا اس کا درخت کاٹ دے، یا اس کے دانت اکھاڑ دے، پھر اس کی رائے ہوئی کہ اس کو ایسا نہیں کرنا چاہئے، تو اس کو اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو ایک متوقع منفعت کے لئے اجیر رکھا تھا، تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس میں اس کی مصلحت نہیں ہے، تو اب یہ فعل باعث ضرر ہوگیا، لہٰذا اب اس معاملہ کو فسخ کرکے ہی وہ ضرر سے بچ سکتا ہے(۲)۔

(۱) المغنی ۶/۲۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۵۸، ۴۶۰،۴۵۹، البدائع ۴/۱۹۸۔

۶۷- کبھی مؤجر کی طرف سے بھی عذر پیش آتا ہے، جیسے مالک اس درجہ مقروض ہو جائے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز کو فروخت کرنے کے سوا چارہ نہ رہے، تو اس کو اجارہ ختم کردینے کا حق حاصل ہوگا بشرطیکہ یہ دین اجارہ کا معاملہ طے پانے سے پہلے کا ہو، اگر اجارہ طے پانے کے بعد اقرار کے ذریعہ اس پر دین ثابت ہوا ہو، تو صاحبین کے نزدیک اس کو یہ معاملہ فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس اقرار میں متہم ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اب بھی اس کو یہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ انسان اپنے آپ پر کسی اور کے دین کا جھوٹا اقرار نہیں کیا کرتا، فوری ادا طلب گراں بار دین کے واجب ہونے کے بعد بھی اجارہ کو باقی رکھنے میں مالک سامان کے لئے ضرر ہے، کیونکہ وہ صحیح صورت حال کی تحقیق تک اس جرم میں قید کیا جاسکتا ہے، اور کسی شخص کو ایسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جس کا برداشت کرنا اس عقد کی وجہ سے واجب نہیں (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کوئی عورت دودھ پلانے پر خود کو اجیر رکھے، اور اس کی وجہ سے لوگ اس پر عیب لگائیں، تو اس کے گھر والوں کو حق ہوگا کہ اجارہ فسخ کردیں، اس لئے کہ یہ ان کے لئے باعث ننگ ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب وہ بیمار پڑ جائے اور دودھ پلانا اس کی بیماری کے لئے ضرر رساں ہو، تو وہ اس معاملہ کو فسخ کرسکتی ہے۔

۶۸- جو لوگ خود مستأجر (جیم کے فتحہ کے ساتھ) کی جانب سے عذر کی بنا پر اجارہ فسخ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اسی عذر کی ایک صورت یہ ہے کہ بچہ کو اس کے ولی نے مزدوری پر لگایا تھا، اور وہ اجارہ کی مدت ہی میں بالغ ہوگیا، تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کے لئے اس معاملہ کو فسخ کرنا جائز ہوجائے گا، کیونکہ بالغ ہونے کے بعد بھی معاملہ کو باقی رکھنے میں اس کے لئے ضرر ہے۔ اسی قبیل سے یہ

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۸۔

مسئلہ بھی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ وقف کو اجارہ پر لگایا، بعد کو اس کی مروجہ اجرت میں اضافہ ہوگیا تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کی وجہ سے متولی وقف اجارہ کو ختم کرسکتا ہے، اور مستقبل میں نئی اضافہ شدہ کرایہ کی شرح سے معاملہ کی تجدید کرسکتا ہے، البتہ گذشتہ دنوں کا کرایہ مقررہ شرح ہی سے واجب ہوگا، اور اگر کرایہ کم ہوگیا تو متولی اس معاملہ کو فسخ نہیں کرے گا تاکہ وقف کی منفعت کی رعایت ہوسکے (۱)۔

۶۹- ان میں سے کوئی عذر بھی پایا جائے تو اجارہ کو فسخ کرنا اس وقت درست ہوگا جب کہ ایسا کرنا ممکن بھی ہو۔ اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً زمین میں بن کٹی کھیتی لگی ہوئی ہو، تو اجارہ فسخ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ پودے اکھاڑنے میں کرایہ دار کا نقصان ہے، کھیتی اس وقت تک رکھی جائے گی جب تک کاٹ نہ لی جائے، ہاں اس مدت کی مناسب اور مروجہ شرح کے مطابق اجرت ادا کی جائے گی۔

فسخ اجارہ کا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہنا:

۷۰- اگر بعض اعذار پائے جائیں اور اجارہ کو ختم کرنا ممکن بھی ہو، تو اجارہ قابل فسخ ہوگا، جیسا کہ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ از خود اجارہ فسخ ہوجائے گا۔ علامہ کاسانی کا بیان ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عذر پر غور کیا جائے گا، اگر ایسا ہو کہ شرعاً اجارہ کے جاری رکھنے کی ممانعت کا تقاضہ کرتا ہو، جیسے دانت اکھاڑنے، یا سڑ جانے والے ہاتھ کے کاٹ ڈالنے پر اجارہ کیا اور تکلیف دور ہوگئی یا صحت مند ہوگیا، تو اب اجارہ آپ سے آپ ختم ہوجائے گا۔ اور اگر ایسا عذر ہو کہ اجارہ کو جاری رکھنے سے بالکل ہی عاجز تو نہ کردے لیکن جاری رکھنے میں ایسا ضرر ہو کہ اجارہ اس کے برداشت کرنے کا متقاضی نہ ہو، تو اب یہ اسی وقت ختم ہوسکتا ہے جب کہ اسے ختم کیا جائے، اور یہ

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۹-۲۰۰۔

عاقد کا حق ہے، اس لئے کہ اجارہ میں منافع کا بیک وقت مالک نہیں بنایا جاتا بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے مالک بنایا جاتا ہے، لہذا اس میں عذر کا پیش آجانا گویا قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہوجانا ہے، اور یہ چیز عاقد کو قاضی کے فیصلہ یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر بھی فسخ عقد کا حق دیتی ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنا باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ یہ اختیار عقد مکمل ہونے کے بعد ثابت ہورہا ہے، پس یہ قبضہ کے بعد عیب کی بنا پر رد کرنے کے مماثل ہوگیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر عذر ظاہر ہو تو قضاء کی حاجت نہیں، اور اگر عذر خفی ہے جیسے دَین تو قضاء کی شرط ہوگی، علامہ کاسانی وغیرہ نے اسی کو پسند کیا ہے، البتہ جب اجارہ فسخ کرنے کے معاملہ میں فریقین کے درمیان اختلاف پیدا ہوجائے تو اب اجارہ قاضی کے فیصلہ ہی کے ذریعہ فسخ کیا جائے گا۔

۷۱ - اگر مستأجر نے انتفاع سے پہلے ہی معاملہ کے فسخ کردینے کا مطالبہ کیا تو قاضی فسخ کردے گا، اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر اس سے انتفاع کر چکا تھا، تو مؤجر استحساناً مقررہ کرایہ کا حق دار ہوگا، کیونکہ انتفاع کی وجہ سے معقود علیہ متعین ہوگیا اور فسخ کا اثر گذرے ہوئے دنوں پر نہیں ہوا کرتا (۱)۔

پنجم۔ موت کی وجہ سے اجارہ کا فسخ:

۷۲ - پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ جو فریق اپنے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں، اگر ان میں سے ایک کی وفات ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ ختم ہوجائے گا، اسی طرح اگر کئی کرایہ دار ہوں یا کئی مالکان ہوں اور ان میں سے ایک کی وفات ہوگئی، تو خاص اس شخص کے حصہ میں یہ اجارہ باقی نہیں رہے گا (۱)۔

امام زفر کہتے ہیں کہ زندہ کے حق میں بھی اجارہ باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ اگر شروع ہی میں ''شیوع'' پایا جاتا اور کوئی غیر متعین حصہ کرایہ سے مستثنیٰ ہوتا تو اجارہ درست نہیں ہوتا، تو اب بھی یہی حکم ہوتا۔

زیلعی نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ ابتداء عقد میں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بقاء عقد کے لئے ضروری نہیں ہوتا، نیز موت کی وجہ سے اجارہ کے فسخ ہونے کی وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ بلحاظ منافع کے حدوث سے وجود میں آتا ہے، اب جب مالک کا انتقال ہوگیا تو اجارہ کی بنا پر وہ جس نفع کا مالک بنا تھا اس کا ایک نیا شخص مالک بن چکا ہے جو نہ عاقد ہے اور نہ اس عقد سے راضی ہے، اسی طرح اگر خود کرایہ دار کی موت ہوگئی تو اب اجارہ ختم ہوجائے گا، کیونکہ وہ جس منفعت کا حق دار تھا، اس میں وراثت جاری نہیں ہوسکتی (۲)۔

لیکن اجارہ کے اس طرح خاتمہ کا اظہار مطالبہ کے ذریعہ ہوگا، اگر صاحب معاملہ کی موت کے بعد بھی کرایہ دار اس مکان میں رہائش پذیر رہا تو وہ کرایہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ ابھی کرایہ داری جاری تھی، اور کرایہ داری کے خاتمہ کا اظہار اس وقت ہوسکتا ہے کہ مرنے والے مالک کا وارث اس سے خالی کرنے کا مطالبہ کرے، اگر مالک کی موت ہوجائے اور جانور یا اس طرح کی سواری ابھی راستہ میں ہو تو اجارہ باقی رہے گا تا آنکہ کرایہ پر لینے والا شخص اپنے ٹھکانہ پر پہنچ جائے، نیز فریقین میں سے ایک کی وفات ہوجائے اور کھیتی لگی ہو، تو تیار ہونے تک اجارہ باقی رہے گا اور طے شدہ کرایہ پر عقد باقی رہے گا (۳)۔

(۱) شرح الدر ۴/ ۳۰۲-۳۰۳۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۰-۲۰۱، الہدایہ ۳/ ۲۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۹، شرح الدر ۴/ ۲۹۹-۳۰۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۴-۱۴۵۔

(۳) شرح الدر ۴/ ۳۰۲، ابن عابدین ۵/ ۵۲ طبع ۱۲۷۲ھ۔

بعض فقہاء تابعین (شعبی، سفیان ثوری اور لیث) کی بھی وہی رائے ہے جو حنفیہ کی ہے کہ مؤجر یا مستأجر کی موت سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، کیونکہ اس پر مؤجر کی ملکیت موت کی وجہ سے باقی نہیں رہی، تو اس کا کیا ہوا عقد بھی باقی نہیں رہے گا۔ اسی طرح کرایہ دار کے ورثاء کا موجر سے کوئی معاملہ نہیں ہے، اور مورث کی موت کے بعد لحہ بہ لحہ وجود میں آنے والا نفع متوفی کے ترکہ میں شامل نہیں ہے(۱)۔ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ خاص طور پر اوقاف کا اجارہ موت کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے(۲)۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک فریقین میں سے ایک کی موت کی وجہ سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ اجارہ ایک عقد لازم ہے، پس جب تک حصول منفعت کا سلسلہ باقی رہے فریقین میں سے ایک کی موت کی وجہ سے عقد ختم نہیں ہوگا۔ صحابہ اور تابعین کی بھی یہی رائے تھی کہ موت کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا، امام بخاری نے کتاب الإجارہ میں نقل کیا ہے کہ جو شخص زمین کرایہ پر لے اور مالک فوت ہوجائے، اس کے بارے میں ابن سیرین کہا کرتے تھے کہ مدت کی تکمیل تک مرنے والوں کے گھر والے کو حق نہیں کہ کرایہ دار کو نکالے، اسی کے قائل حسن اور ایاس بن معاویہ بھی ہیں، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا: "إن النبي ﷺ **أعطى خيبر لأهلها ليعملوا فيها ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها، فكان ذلك على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدراً من خلافة عمر**"(۳) (آپ ﷺ نے خیبر کی زمین اہل خیبر کے حوالہ کردی تاکہ وہ اس میں کاشت کریں اور پیداوار کا نصف ان کو دیا جائے، نبی ﷺ، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانۂ خلافت تک یہ سلسلہ قائم رہا) اور اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا کہ حضرت ابو بکر اور عمر نے اس معاملہ کی تجدید بھی فرمائی ہو(۱)۔

ششم۔ کرایہ پر لگائی گئی چیز کی بیع کا اثر:

۴۳ – حنفیہ، حنابلہ اور قول ظاہر کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ اجارہ پر دیا گیا سامان فروخت کردیا جائے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے اگر اس میں تہمت کی گنجائش ہو، اگر تہمت کی گنجائش نہ ہو تو اس کی وجہ سے مالکیہ کے یہاں اجارہ فسخ ہوجائے گا، شافعیہ کا قول غیر ظاہر بھی یہی ہے۔

جمہور کی **دلیل** یہ ہے کہ بیع میں خود اصل سامان معقود علیہ ہے اور اجارہ میں اس کے منافع، لہذا بیع کے باوجود اجارہ کے باقی رہنے میں کوئی تعارض نہیں۔

دوسرے نقطۂ نظر کی **دلیل** یہ ہے کہ اجارہ پر لگا ہوا سامان (خریدار کے) حوالہ نہیں کیا جاسکتا، لہذا بیع اور اجارہ میں تناقض پیدا ہوجائے گا۔

یہاں یہ بات **قابل لحاظ** ہے کہ حنفیہ اجارہ کو فروخت شدہ چیز میں ایک عیب تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے خریدار کو "خیار عیب"

---

(۱) المغنی ۵/ ۷/ ۳۴۔

(۲) شرح المنہاج ۳/ ۸۴۔

(۳) حدیث: "إن النبي ﷺ أعطى خيبر لأهلها ......" کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "لما فتحت خيبر سأل اليهود رسول الله ﷺ أن يقرهم فيها على أن يعملوا على نصف ما يخرج منها من الثمر والزرع فقال رسول الله ﷺ: نقركم فيها على ذلك ما شئنا" (جب خیبر فتح ہوا، تو یہودیوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی کہ ان کو رہنے دیا جائے اس شرط پر کہ وہ پھل اور کاشت کی نصف پیداوار دیں گے تو حضور ﷺ نے فرمایا: ہم ان کو اس شرط پر رہنے دیں گے جب تک چاہیں گے) (نصب الرایہ ۴/ ۱۷۹)۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۹-۱۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۳۱، البخاری (کتاب الإجارہ)۔

حاصل ہوتا ہے۔

اگر سامان اجارہ خود کرایہ دار ہی سے فروخت کیا گیا ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح تر قول کے مطابق اور دوسروں کے نزدیک بھی بدرجہ اولی اجارہ ختم نہیں ہوگا (۱)۔

کرایہ پر دی گئی چیز رہن رکھی جائے یا ہبہ کر دی جائے، بالاتفاق اجارہ کے معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہی حکم جمہور کے نزدیک وقف کا بھی ہے، البتہ مشائخ حنفیہ کے فتاوی اس سلسلے میں مختلف ہیں، متعین مصرف پر وقف ہو خواہ غیر متعین مصرف پر۔

ہفتم۔ عیب کی وجہ سے عقد اجارہ کا فسخ:

۷۴-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس چیز کا اجارہ کیا گیا ہے، اگر مدت اجارہ کے درمیان اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے اور اس عیب کی وجہ سے معقود علیہ سے نفع اٹھانے میں خلل واقع ہوتا ہو، نیز خود سامان تو باقی رہے مگر معاملہ کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہ ہو پائے، جیسے جو جانور سواری کے لئے متعین کیا گیا اس سواری کے جانور کی پشت زخمی ہو جائے، تو بالاتفاق اس کا عقد اجارہ پر اثر پڑے گا، اور اس عیب کی وجہ سے جس فریق کو نقصان پہنچ رہا ہو اس کے حق میں اجارہ لازم نہیں رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شی خریدی اور کرایہ پر لگایا، پھر بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں کوئی عیب ہے، تو اس کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کر دے، اور اس کو واپس کر دے، پس عیب کی بنیاد پر خریدی ہوئی چیز کی واپسی کا حق ایک ایسا عذر ہے جس سے اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار پیدا ہو جاتا ہے، گو پہلے وہ اس عیب پر رضامندی کا اظہار کر چکا ہو، اس لئے کہ منافع لحہ بہ لحہ وجود میں آتے ہیں، مگر بیع کا معاملہ ایسا نہیں ہے (۱)۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر ایک متعین اونٹ کرایہ کے لئے طے ہو اور وہ بیمار ہو گیا تو مالک اجارہ کو ختم کر سکتا ہے (۲)۔

کرایہ دار کے قبضہ کے دوران سامان کرایہ میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو اس کو رد کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ سامان کرایہ دار کے قبضہ میں وہی حکم رکھتا ہے جو مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہے، تو جیسے بائع کے زیر قبضہ مبیع میں پیدا شدہ عیب کی وجہ سے بیع کو رد کیا جا سکتا ہے، کرایہ دار کے زیر قبضہ عیب پیدا ہو تو وہ بھی سامان کرایہ کو واپس کر سکتا ہے (۳)۔

مغنی میں ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان کرایہ پر لے، اور اس میں کوئی عیب پائے جس کا اس کو علم نہیں تھا، تو بالاتفاق وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے (۴)۔

۷۵-اگر ایسا عیب ہو کہ اجارہ سے مقصود منافع اس کی وجہ سے فوت نہ ہوں، جیسے کمروں کے بعض حصے اس طرح گر گئے ہوں کہ گھر سردی اور بارش سے اس کے باوجود محفوظ ہو، اسی طرح جانور کی دم کٹ جائے، اور زمین سے پانی نکلنا بند ہو گیا ہو اور پانی کے بغیر وہاں کھیتی ممکن ہو، تو یہ اور اس طرح کے عیب اجارہ کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہیں۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۷-۲۰۸، ابن عابدین ۵/ ۵۳، المدونہ ۱۱/ ۱۰۷، المواق شرح مختصر خلیل ۵/ ۵، الدسوقی ۴/ ۳۰-۳۳-۹۴، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۵۵، شرح المحلی للمنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵ و ۴/ ۲۴۹، شرح الروض ۳/ ۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المغنی ۶/ ۲۶-۲۸ طبع المنار، الانصاف ۶/ ۶۸-۶۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۳۱، ۳۷۶۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۳۰-۳۱، البدائع ۴/ ۱۹۹، المہذب ۱/ ۴۰۵ طبع الحلبی، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹، الشرح الصغیر ۴/ ۵۲ طبع دار المعارف۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۹۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۳) المہذب ۱/ ۴۰۵۔

(۴) المغنی ۶/ ۳۰ طبع المنار، الانصاف ۶/ ۶۶، نیز دیکھئے: الشرح الصغیر ۴/ ۴۹-۵۲۔

کون سے عیوب ہیں جن کی وجہ سے اجارہ فسخ کردیا جائے گا، اور کن عیوب کی وجہ سے نہیں کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں اس کا تجربہ رکھنے والوں کی رائے کا اعتبار ہے۔

نیز جب کوئی عیب پایا جائے اور بلانقصان بعجلت دور ہوجائے تو اجارہ فسخ نہیں کیا جاسکتا(۱)۔

۷۶ - سامان کرایہ پر کرایہ دار کے قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ''خیار عیب'' کے لئے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس مسئلہ میں اجارہ کا حکم، بیع سے مختلف ہے، کیونکہ اجارہ منافع کو فروخت کرنا ہے، اور منافع تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتا ہے، اس لئے منافع کے ہر حصہ پر گویا ازسرنو معاملہ ہوتا ہے، اس طرح جب کرایہ کے سامان میں عیب پیدا ہوتا ہے تو دراصل یہ عقد کے بعد اور قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہونا ہے، اور اس صورت میں ''بیع'' میں بھی بیع کو رد کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے تو اجارہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے، پس درحقیقت ان دونوں میں کوئی فرق نہیں، اور فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے، اس کے باوجود کہ بعض مذاہب منفعت کو ''عین'' کی طرح مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر ذمہ میں نہ ہو تو معاملہ کے وقت ہی اس کی حوالگی مکمل ہوجاتی ہے، بلکہ حنابلہ نے تو مذکورہ دلیل کی صراحت کی ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: عیب انتفاع کے درمیان پیدا ہوجائے تو کرایہ دار کو معاملہ کے فسخ کردینے کا اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ منافع پر تھوڑا تھوڑا کر کے ہی قبضہ متحقق ہوتا ہے......(۲)۔

نیز اگر اجارہ فسخ کرنے سے پہلے ہی عیب دور ہوجائے، اس طرح کہ جانور میں لنگڑا پن تھا اور وہ دور ہوگیا یا مالک مکان نے عجلت کے ساتھ مکان کی مرمت کردی تو اب کرایہ دار کو اس کے رد کرنے کا حق باقی نہیں رہا اور اجارہ فسخ کرنے کے لئے مطالبہ کا جو حق اسے حاصل تھا

(۱) الانصاف ۶/ ۶۶۔
(۲) المغنی ۶/ ۳۰-۳۱۔

وہ باطل ہوگیا، کیونکہ اب اسے نقصان نہیں پہنچ رہا ہے(۱)۔

فصل پنجم

مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف

۷۷ - اجارہ سے متعلق بعض امور جیسے مدت اجارہ، کرایہ اور سامان کرایہ کے استعمال میں مناسب حدود سے تجاوز وغیرہ مسائل میں بعض اوقات مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، تو اگر ثبوت نہ ہو تو ایسے اختلافات میں کس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا؟

فقہاء نے اس سلسلے میں اپنے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، اور ان تمام آراء کی اساس اس پر ہے کہ ان امور میں کس کو مدعی سمجھا جائے گا اور کس کو مدعا علیہ؟ تاکہ مدعی کو گواہ پیش کرنے کا پابند کیا جائے اور اور مدعا علیہ کی بات کا قسم لے کر اعتبار کیا جائے، اور اس کی تعیین میں ظاہر حال کا دخل ہے، ظاہری حالات جس کے حق میں جاتے ہوں وہ مدعا علیہ ہے اور اس کی بات (ثبوت فراہم نہ ہونے کی صورت میں) معتبر ہے، اور جو دوسرے پر کسی حق کا طالب ہو وہ ''مدعی'' ہے۔

اس ذیل میں آنے والی جزئیات اپنی کثرت کے باوجود اسی اصل کے گرد گردش کرتی ہیں، جن کی تفصیل لفظ ''دعوی'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

فصل ششم

کرایہ پر لی گئی اشیاء کس طرح استعمال کی جائیں؟

۷۸ - اجارہ کبھی منقول اشیاء کا ہوتا ہے جیسے حیوان وغیرہ، اور کبھی

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۶، المہذب ۱/ ۴۰۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹، الشرح الصغیر ۴/ ۵۲۔

غیر منقول اشیاء کا۔ اسی طرح انسان کو بھی اجرت پر رکھا جاتا ہے، کبھی وہ اجیر خاص ہوتا ہے، اور کبھی اجیر مشترک۔ اجارہ کی ان اقسام میں سے بعض کے کچھ خصوصی احکام ہیں، عنقریب ان میں سے ہر قسم کے اجارہ کے احکام ذکر کئے جائیں گے۔

گذشتہ زمانہ میں جن مختلف اشیاء پر اجارہ کا معاملہ ہوا کرتا تھا فقہاء نے ان پر بحث کی ہے، بعض صورتوں میں طریق استعمال کے سلسلے میں اختلاف رائے بھی ہے، ان صورتوں پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی آراء ان بنیادوں پر مبنی ہیں:

الف۔ اگر معاملہ میں کوئی ایسی شرط لگائی گئی جو شرعاً معتبر ہے تو اس کی پابندی ضروری ہوگی۔

ب۔ کرایہ پر لی گئی چیز ایسی ہو کہ طریقہ استعمال کے فرق سے متاثر ہوتی ہو، تو ضروری ہے کہ اس طرح استعمال نہ کی جائے کہ اس سے ضرر پہنچے، وہاں اس سے ہلکے طور پر اس کا استعمال کرسکتا ہے۔

ج۔ استعمال میں عرف کا اعتبار ہوگا، خواہ عرف عام ہو یا عرف خاص۔

کتب فقہ میں اس سلسلے میں جو ذیلی جزئیات نقل کی گئی ہیں اور جن میں اختلاف رائے کا گمان ہوتا ہے، وہ دراصل انہیں بنیادوں پر مبنی ہیں(۱)۔

فصل ہفتم

کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کے لحاظ سے اجارہ کی اقسام

قسم اول

غیر حیوان کا اجارہ

۷۹ - کن چیزوں کا اجارہ جائز ہے؟ اس سلسلے میں عمومی قاعدہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی خرید و فروخت جائز ہے ان کا اجارہ بھی جائز ہے، اس لئے کہ اجارہ بھی شی کے منافع کو فروخت ہی کرنا ہے، بشرطیکہ منفعت کے حصول کے لئے خود اس شی کو ضائع و ہلاک کرنا نہ پڑے، ہاں اس کے علاوہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں کہ ان کو فروخت نہیں کیا جاسکتا لیکن ان کا اجارہ ہوسکتا ہے، جیسے آزاد شخص اور وقف کا اجارہ، اور جو لوگ مصحف (قرآن مجید) کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کے یہاں مصحف کو کرایہ پر دینا۔

نیز منفعت ایسی ہونی چاہئے کہ عرف ورواج کے اعتبار سے وہ بجائے خود مقصود ہو، ائمہ کے درمیان بعض صورتوں کے سلسلے میں جو اختلاف رائے نقل کیا گیا ہے اس کی بنیاد اصل میں عرف ورواج ہی کا اختلاف ہے(۱)۔

پہلی بحث

اراضی کا اجارہ

۸۰ - زمین کا اجارہ فی نفسہ مطلقاً جائز ہے۔ شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ قید بھی لگائی ہے کہ اس کے کرایہ پر لینے کی غرض واضح کردی جائے، کیونکہ اراضی مختلف مقاصد کے لئے لی جاتی ہیں اور زمین پر ان کا اثر مختلف ہوتا ہے، جب زمین کسی دوسری چیز

---

(۱) المغنی ۶/ ۱۲، ۳۱، ۵۷، ۵۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۳۰-۳۲، کشاف القناع ۳/ ۵ ۶، المہذب ۱/ ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۰۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۹، حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۷ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷-۲۴، الخرشی ۷/ ۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۱۱، ۳۳، ۳۵، البدائع ۴/ ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۵ ۴-۶۸ ۴، کشف الحقائق ۲/ ۱۴۴، المبسوط ۱۵/ ۱۶۵، ۱۶/ ۱۶-۲۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔

پانی، چارہ، کھیتی وغیرہ کے ساتھ مل جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس کا ذکر کیا جاتا ہے:

الف۔ پانی یا چراگاہ کے ساتھ زمین کا اجارہ:

۸۱- فی الجملہ یہ جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے، لیکن حنفیہ **تالاب** وغیرہ اور نہروں کی مچھلیوں کے لئے یا چراگاہ کی گھاس کے لئے اجارہ کو جائز قرار نہیں دیتے، بشرطیکہ مچھلی اور گھاس ہی اجارہ کا مقصود ہو، ہاں صرف زمین کرایہ پر لی جائے، پھر مالک کرایہ دار کو گھاس سے انتفاع کی اجازت دے دے تو جائز ہے، کیونکہ گھاس سے انتفاع اس کو ہلاک اور معدوم کئے بغیر نہیں ہوسکتا۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک زمین اور گھاس دونوں کا ملا کر اجارہ کیا جاسکتا ہے اور ایسی صورت میں گھاس ضمنی حیثیت سے اجارہ میں داخل ہوگی۔

خود فقہاء حنفیہ کے درمیان بھی کسی خاص راستہ کو کرایہ پر لینے کے سلسلے میں اختلاف ہے، جس سے وہ خود گذرا کرے یا لوگوں کا گذر ہوا کرے، صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں (۱)۔

ب۔ کاشت کی زمین کا اجارہ:

۸۲- فقہائے مذاہب زراعت کے لئے زمین کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں زمین کی تعیین اور اس کی مقدار کی وضاحت ضروری ہے، لہذا متعین شدہ زمین کا اجارہ درست ہے، ایسی زمین کا نہیں جو متعین نہ کی گئی ہو اور صرف اس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہوں۔ بلکہ شافعیہ اور حنابلہ نے زمین کی شناخت کے لئے اس کا دیکھنا بھی ضروری قرار دیا ہے، اس لئے کہ زمین کی نوعیت، اس کے محل وقوع، اور پانی سے اس کے قرب کے لحاظ سے اس کی افادیت میں تفاوت واقع ہوتا ہے اور اس کو مشاہدہ کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے، محض اوصاف بیان کرکے اس کا انضباط ممکن نہیں (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک زمین کا دیکھنا شرط نہیں، اگر کوئی اس طرح زمین کا اجارہ کرے تو جائز ہے کہ میں اپنے فلاں حوض کی زمینوں میں سے دو ایکڑ یا اپنی فلاں زمین میں سے سو ذراع تمہیں کرایہ پر دیتا ہوں، بشرطیکہ وہ یہ بھی متعین کردے کہ کس سمت سے اتنی مقدار زمین کرایہ پر دے رہا ہے جیسے کہے: دریا کی طرف سے، یا سمت متعین نہ کرے لیکن کاشت کے نقطۂ نظر سے پوری زمین یکساں ہو، بہتر اور کم تر کا فرق نہ ہو، لیکن اگر اس اعتبار سے زمین کے مختلف حصوں میں فرق ہو اور زمین کی سمت مقرر نہ کی جائے، تو اب اجارہ درست نہ ہوگا، اجارہ اسی وقت درست ہوگا کہ جب کہ پوری طرح متعین کردے، ہاں اگر کھیت کی پیداوار میں کے ایک متناسب حصہ مثلاً چوتھائی یا نصف وغیرہ پر زمین دے تو اب تعیین سمت کے بغیر بھی اجارہ درست ہوجائے گا (۲)۔

جمہور فقہاء نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ زراعت کے لئے مطلوب محفوظ اور ہمیشہ باقی رہنے والا پانی موجود ہو، اس کے ختم ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اجارہ ایسی ہی چیزوں میں جائز ہے جس سے انتفاع ممکن ہو، لہذا ایسی ہی زراعتی زمینوں کا اجارہ درست ہوگا جو نہر سے سیراب کی جاتی ہوں اور عادتاً جب کھیت کے لئے آبیاری کی ضرورت ہو اس وقت نہر خشک نہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۱، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰، ۲۱، ۲۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶، کشاف القناع ۴/ ۱۱، المہذب ۱/ ۳۹۶۔

(۱) المغنی ۶/ ۸۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۔

ہوجاتی ہو، یا چشمہ یا تالاب یا کنویں یا بقدر کفایت بارش کے ذریعہ اس کو سیراب کیا جانا ممکن ہو، یا اس میں ایسے پودے لگائے جائیں جس کی جڑیں سطح زمین کے نیچے پائے جانے والے قریبی پانی سے سیراب ہوسکیں۔ شافعیہ اور حنابلہ نے یہ تمام باتیں صراحت کے ساتھ کہی ہیں، اور حنفیہ کی یہ شرط کہ جس منفعت پر معاملہ کیا گیا ہو اسے حقیقۃً اور شرعاً قابل تسلیم ہونا چاہئے، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ بھی ان تفصیلات سے متفق ہوں (۱)۔

مالکیہ زراعت کے لئے بارش سے سیراب ہونے والی اراضی کو کئی سالوں کے لئے بھی کرایہ پر دینے کی اجازت دیتے ہیں، بشرطیکہ روپے کے ذریعہ کرایہ مقرر نہ ہو، چاہے بالفعل خود اپنے اختیار سے کرایہ دار معاملہ کے بعد یا اس سے پہلے نقد (روپیہ) کی صورت میں کچھ مالک زمین کو دے دے۔ ہاں اگر (زراعت کے نقطۂ نظر سے) زمین کے بارے میں اطمینان ہو، عام طور پر بارش سے سیراب ہوا کرتی ہو، یا ایسی نہر سے جس کا پانی بند نہ ہویا ایسے چشمہ سے جس سے سوتے خشک نہ ہوتے ہوں، زمین سیراب ہوجائے تو روپے کے ذریعہ بھی اس کا کرایہ پر لین دین جائز ہے، گو ایک طویل مدت کے لئے معاملہ کرے، فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ لیکن اس زمین کے عملاً سیراب ہونے اور لائق انتفاع ہونے کی صورت ہی میں نقد (روپیہ) کے ذریعہ متعین شدہ کرایہ واجب ہوگا۔

اگر زراعتی زمین کی منفعت پر معاملہ ہوا، لیکن کرایہ بہ صورت نقد ہوگا یا کسی اور صورت میں، اس سے خاموشی اختیار کی گئی یا معاملہ کے وقت نقد کے کرایہ نہ ہونے کی شرط لگادی گئی، تو جو زمین ہمیشہ رواں رہنے والی نہروں سے سیراب کی جاتی ہو اور اس سے پانی نکال کر انتفاع ممکن ہو، اس کے لئے نقد کی صورت میں کرایہ کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جو زمینیں بارش، چشمے اور کنووں سے سیراب کی جاتی ہوں، ان کے سلسلے میں نقد کے ذریعہ کرایہ کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پانی کا حصول قابل اطمینان ہونا چاہئے جیسے چشمہ وغیرہ کا پانی، اسی طرح پانی کا حصول تو اس قدر اطمینان بخش نہیں مگر کاشت مکمل ہوچکی ہے اور پانی کی ضرورت نہیں رہی (تو اب بھی یہی حکم ہوگا اور روپے کے ذریعہ کرایہ کی تعیین ہوگی) (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کے بغیر زمین سے انتفاع ممکن نہ ہو، جیسے پانی کے ذرائع اور راستے، تو وہ بھی تبعاً اجارہ کے معاملہ میں داخل ہوں گے، گو ان کی صراحت نہ کی گئی ہو۔

زمین کا اسی کی پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ:

۸۳ - خود زمین کی پیداوار کو اس کی اجرت مقرر کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ مقصود اور معروف منفعت ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے اس سے منع کیا ہے، وہ اس کو "قفیز طحان" پر قیاس کرتے ہیں، اور زراعت کے لئے اجرت پر دینے کے سلسلے میں یہ قید لگاتے ہیں کہ زمین کے ساتھ ایسا پانی بھی ہو جس سے اس کو سیراب کیا جاسکے، اگر چہ بارش ہی کا پانی کیوں نہ ہو، ہاں اگر طویل مدتی اجارہ ہو، تو یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ زمین کو سیراب کرنے کا اطمینان بخش ذریعہ مہیا ہو (۲)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۹، المہذب ۱/ ۳۹۵، القلیوبی ۳/ ۷۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱، البدائع ۴/ ۱۸۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸ طبع ۱۳۵۷ھ۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۵، الدسوقی ۴/ ۶، مواہب الصمد فی حل الفاظ الزبد رص ۱۰۲، غایۃ البیان للرملی ۱/ ۲۲۷ طبع الحلبی، التوضیح للاهو کی رص ۲۰۷ طبع أنصار السنۃ المحمدیہ۔

زراعتی زمین میں اجارہ کی مدت:

۸۴- کسی بھی مدت کو طے کر کے اس مدت کے لئے زمین کو بغرض زراعت اجارہ پر دینا بالاتفاق جائز ہے، مثلاً ایک سال کے لئے ہو یا دس سال کے لئے یا اور زیادہ، یہاں تک کہ شافعیہ نے کہا ہے کہ سو سال یا اس سے زیادہ مدت کے لئے یہ اجارہ جائز ہے، چاہے وہ وقف ہی کی زمین کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اجارہ کا معاملہ کسی چیز پر اتنی مدت کے لئے درست ہے جس مدت تک وہ چیز باقی رہ سکتی ہو۔ شافعیہ کا ایک قول ہے کہ تیس سال سے زیادہ مدت نہ رکھی جائے، اس لئے کہ بالعموم اس مدت کے بعد اشیاء میں تغیر پیدا ہوجاتا ہے۔ شافعیہ ہی کا ایک اور قول ایک سال کا ہے کہ اس سے زیادہ کا اجارہ نہ ہو، کیونکہ ایک سال کی مدت سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ زمین موقوفہ ہو اور متولی ایک طویل مدت کے لئے اس کو کرایہ پر لگادے، قیمتیں اپنے حال پر ہوں، نہ گراں ہوتی ہیں نہ ارزاں، تو ایسا کرنا جائز ہے، سوائے اس کے کہ خود واقف نے شرط لگائی ہو کہ ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہ لگائی جائے، تو اب واقف کی شرط کی خلاف ورزی نہ کی جائے، ہاں اب بھی اگر ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دینے ہی میں وقف کا نفع ہو تو دے سکتے ہیں (۱)۔

الفاظ اجارہ کے ساتھ بعض شرائط کا لگانا:

۸۵- اجارہ کے معاملہ میں اس پر اتفاق ہے کہ شرطیں لگائی جاسکتی ہیں لیکن اگر ایسی شرط ہو کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد بھی زمین پر اس کا اثر باقی رہے گا، تو اس میں کلام ہے، اس لئے کہ یہ شرط فریقین میں سے ایک کی مصلحت کو پورا کرتی ہے، تو اگر ایسی شرط ہو کہ معاملہ خود اس کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کا ذکر اجارہ کے لئے فساد کا باعث نہیں، جیسے زمین کو ہموار کرنے اور سیراب کرنے کی شرط، اس لئے کہ اس کے بغیر کاشتکاری ممکن ہی نہیں۔

اور اگر دوبارہ کام کرنے کی شرط ہو، یعنی زمین کو دوسری بار بھی جوتے اور اس کی نہر کو درست کرے وغیرہ جیسی شرطیں، کہ جن کا فائدہ زمین میں مدت مقررہ گذرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہو، حالانکہ خود اجارہ کا معاملہ اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہو، تو حنفیہ کے نزدیک یہ شرط فاسد ہے جس سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے، لیکن مالکیہ نے اس شرط کو جائز قرار دیا ہے کہ کرایہ دار مقررہ قسم کی کھاد مقررہ مقدار میں استعمال کرے، اس لئے کہ یہ ایسی منفعت ہے جس کا اثر زمین میں باقی رہتا ہے لہذا یہ اجرت ہی کا ایک حصہ قرار پائے گا (۱)۔

اگر یہ شرط لگائی کہ خود ہی کھیتی کرے، یا یہ کہ صرف گیہوں کی کھیتی کرے، تو یہ شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان کی تکمیل ضروری نہیں، وہ خود کھیتی کرسکتا ہے، دوسروں سے یہ کام لے سکتا ہے گیہوں بوسکتا ہے، اسی طرح کا یا زمین کو اس سے کم نقصان پہنچانے والا کوئی اور اناج بوسکتا ہے، ایسی چیز کی کھیتی نہیں کرسکتا جو زمین کے لئے گیہوں سے زیادہ مضر ہو، اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ وہ شرط ہے جو آجر پر اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا معتبر نہ ہوگی، اور معاملہ اپنے تقاضوں کے مطابق باقی رہے گا، البتہ شافعیہ کا ایک قول ہے کہ اجارہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ اس میں ایسی شرط موجود ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے، نیز انہی کے ایک دوسرے قول کے مطابق اجارہ جائز ہے، اور وہ شرط بھی لازم یعنی پابندی کے لائق ہے، اس لئے کہ کرایہ دار مالک ہی کی طرف سے نفع کا مالک ہوتا ہے، اس لئے جس منفعت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱ - ۴۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵ - ۴۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۲ - ۳۰۳، کشاف القناع ۴/ ۱۲۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۶۲۔

پر وہ رضامند نہ ہوکر ایہ دار اس کا مالک نہیں ہوسکتا (۱)۔

۸۶- جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ زمین جس مقصد کے لئے کرایہ پر لی جارہی ہے اس کی وضاحت کردی جائے، کھیتی کے لئے یا درخت لگانے کے لئے، یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ کس چیز کی کھیتی کرے گا اور کیسا درخت لگائے گا اور یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ درخت لگانا بعض دفعہ زمین کے لئے کھیتی کرنے سے زیادہ مضر ہوتا ہے اور زمین پر اس کے اثرات مختلف ہوتے ہیں، البتہ دو کھیتوں کے درمیان فرق معمولی ہوتا ہے، جس سے قابل لحاظ نقصان نہیں۔

اگر زراعت یا درخت لگانے کی تعیین نہیں کی اور وہاں اس سلسلے میں کوئی عرف موجود نہ ہو تو اس ابہام کی وجہ سے اجارہ جائز نہیں ہوگا، البتہ ابن القاسم نے اس کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ کرایہ دار کو ایسے کام سے منع کیا جائے گا جس سے زمین کو نقصان پہنچے۔

اگر یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین کرایہ پر دی کہ کھیتی کرو یا درخت لگاؤ، تو صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے کسی ایک کی تعیین نہیں کی، لہذا ابہام پیدا ہوگیا۔

اور اگر یوں کہے کہ میں نے کرایہ پر دی تاکہ تم کھیتی کرو اور درخت لگاؤ تو حنابلہ کے نزدیک اجارہ صحیح ہوگا، چاہے تو پوری زمین میں جس چیز کی چاہے کھیتی کرے یا جو درخت لگانا چاہے لگائے۔ شافعیہ کا ایک قول بھی اس صورت میں اجارہ کے صحیح ہونے کا ہے، مگر وہ کہتے ہیں کہ آدھی زمین میں کھیتی کرے گا اور آدھی زمین میں درخت لگائے گا، اس لئے کہ دونوں کو جمع کرکے ذکر کرنا دونوں میں برابری کا تقاضا کرتا ہے۔ شافعیہ کی دوسری رائے کے مطابق اس صورت میں اجارہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔

اگر مطلق رکھے اور کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین کرایہ پر دی کہ تم اس سے جو فائدہ اٹھانا چاہو، اٹھاؤ، تو حنابلہ کے نزدیک اس اطلاق کی وجہ سے وہ کھیتی بھی کرسکتا ہے، درخت بھی لگا سکتا ہے اور اس میں تعمیر بھی کرسکتا ہے۔ ایسی زمین جس کو پانی میسر نہ ہو، اور نہ معاملہ میں یہ ذکر کیا گیا کہ زراعت کے لئے اس کو کرایہ پر لے رہا ہے، تو ایسی زمین کے سلسلے میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ زمین عادتاً کاشت ہی کے لئے کرایہ پر دی جاتی ہے تو گویا اس نے زراعت کے لئے کرایہ پر دینے کی شرط لگادی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر زمین اتنی اونچائی پر واقع ہو کہ اس کے سیراب کئے جانے کی کوئی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہو، تو اجارہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ بات متعین ومعلوم ہے کہ اس نے یہ زمین زراعت کے مقصد سے کرایہ پر نہیں لی ہے اور اگر زمین نشیب میں ہو، جس کے بارے میں امید رکھی جاسکتی ہو کہ کسی اور جگہ سے پانی لاکر اسے سیراب کیا جاسکے گا، تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو زراعت کے لئے کرایہ پر حاصل کیا ہے، حالانکہ زراعت دشوار ہے، کیونکہ پانی حاصل ہونے کا محض امکان کافی نہیں، اس بات کا غلبۂ ظن ضروری ہے کہ پانی وہاں تک پہنچ جائے گا، یہی قول شافعیہ کے نزدیک راجح ہے (۱)۔

حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں قول غیر صحیح کے مطابق زراعت یا درخت لگانے کی تعیین ضروری ہے، ساتھ ہی یہ بھی متعین کرنا ضروری

(۱) کشف الحقائق ۲/ ۱۶۰، الشرح الصغیر ۴/ ۱۴، ۴۲، ۶۳، المہذب ۱/ ۴۰۳-۴۰۴، کشاف القناع ۴/ ۱۳، المغنی ۶/ ۶۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸، المہذب ۱/ ۳۹۵، ۳۹۶، کشاف القناع ۳/ ۲۹۶ و ۴/ ۱۲-۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۶ طبع مصطفی الحلبی، الروضۃ للنووی ۵/ ۱۸۱ طبع المکتب الاسلامی۔

ہے کہ کس چیز کی کھیتی کرے گا یا کون سے درخت لگائے گا؟ ورنہ اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ زمین زراعت کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے بھی حاصل کی جاتی ہے، پھر بعض کھیتیاں زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں، بعض نہیں پہونچاتیں، تو معقود علیہ معلوم ومتعین نہیں ہوسکا، اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے، یا پھر اس کو اختیار دے دے کہ جس طرح کا بھی نفع زمین سے اٹھانا چاہے۔ اٹھائے، ابن سریج سے بھی نقل کیا گیا ہے کہ جب تک کھیتی کی نوعیت بیان نہ کردے اجارہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مختلف کھیتیوں کا ضرر بھی علاحدہ ہوتا ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس فساد کے باوجود اگر کھیتی کرلی اور مدت گذر گئی، تو مالک استحساناً مقررہ اجرت کا حق دار ہوگا، مگر قیاس کا تقاضہ ہے کہ جائز نہ ہو، اور یہی امام زفر کا قول ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ جب فاسد طور پر وجود میں آیا ہے تو اب بعد میں بھی جائز نہیں ہوسکتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ معاملہ کے پایۂ تکمیل کو پہنچنے سے پہلے (عملی طور پر) ابہام دور ہوجاتا ہے (۲)۔

زراعتی زمینوں کے اجارہ کے احکام:

مالک کی ذمہ داریاں:

۸۷- ضروری ہے کہ کرایہ دار کو زمین خالی حالت میں حوالہ کرے۔ اگر ایسی زمین کرایہ پر لی جس میں دوسرے کی کھیتی لگی ہو، یا کوئی ایسی چیز ہو جس کے رہتے ہوئے کھیتی نہیں کی جاسکتی ہو تو اجارہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس نفع پر معاملہ ہے اس کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، البتہ اگر زمین کو سپرد کرنے سے پہلے زمین کو خالی وصاف کرایا جائے تو جائز ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر زمین مشغول تھی لیکن دوران مدت خالی ہوگئی، تو جتنی مدت خالی رہی اس مدت میں اسی حساب سے اجرت کے ساتھ اجارہ صحیح ہوجائے گا اور اگر اس تناسب سے اجرت کی تعیین میں اختلاف ہوسکتا ہو تو اس کی تعیین کے لئے واقف کاروں سے رجوع کیا جائے گا (۱)۔

کرایہ دار کی ذمہ داریاں:

۸۸- اول: کرایہ دار پر واجب ہے کہ معاملہ میں طے شدہ اجرت حسب شرط ادا کردے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو چیز کرایہ پر لی ہے اس کے استعمال کی قدرت دیتے ہی کرایہ لازم ہوجاتا ہے گو ابھی اس کا استعمال نہیں کیا ہو۔ فقہاء فی الجملہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر پانی بند ہوگیا یا زمین ڈوب گئی اور پانی وہاں سے نہ نکل سکا، یا اس طرح کی کوئی اور بات پیش آگئی کہ اس کی وجہ سے زراعت ممکن نہ رہی، تو اجرت اس پر لازم نہ رہے گی، لیکن فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیلات بھی ہیں، جن کی طرف اشارہ کردینا مناسب ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی زمین کا پانی سے محروم ہوجانا جو نہر یا بارش کے پانی سے سیراب کی جاتی تھی، اجرت کو ساقط کردیتی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ زمین کاشت سے پہلے ہی غرقاب ہوگئی اور مدت اجارہ گذر گئی۔ ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے کہ کوئی غاصب زمین کو غصب کرے، لیکن اگر کھیتی کی، اور کوئی آفت لگ گئی اور کھیتی برباد ہوگئی، یا کھیتی لگانے کے بعد غرقاب ہوگئی اور پودے اگ نہ سکے، تو امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس کی مکمل اجرت واجب ہوگی، لیکن فتوی

---

(۱) المغنی ۶/ ۵۹ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۴۲-۲۴۳، البدائع ۴/ ۱۸۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۰-۴۴۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۰۶-۴۰۷، کشاف القناع ۳/ ۴۲۷۔

میں جس قول کو اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ کھیتی برباد ہونے کے بعد جو مدت بچتی ہے اس کا کرایہ واجب نہ ہوگا (۱)۔

اس سے قریب تر رائے مالکیہ کی ہے، کہ زمین کو پانی نہ مل پائے یا کھیتی کرنے سے پہلے غرقاب ہوجائے یہاں تک کہ مدت اجارہ گذر جائے تو کرایہ واجب نہ ہوگا۔ اگر کھیتی کرنے پر قدرت حاصل ہوئی اور بعد کو کسی آفت کی وجہ سے کھیتی ضائع ہوگئی جس میں زمین کو کوئی دخل نہیں تھا، تو کرایہ واجب ہوگا، البتہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اگر بیج اس مقام کے لوگوں کے پاس بالعموم ختم ہوجائے، نہ اس کی ملک میں ہو نہ ادھار دستیاب ہو تو کرایہ اس پر واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر کرایہ دار قید کرلیا جائے تاکہ وہ کھیتی نہ کرپائے تو اب کرایہ اس شخص پر ہوگا جس نے اسے قید و اغواء کیا تھا (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زراعت کے لئے زمین کرایہ پر لی مگر پانی ختم ہوگیا، تو کرایہ دار کو اس معاملہ کے ختم کردینے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ جو منفعت مقصود تھی وہ باقی نہیں رہی، اور اگر وہ چاہے تو معاملہ کو باقی بھی رکھ سکتا ہے، کیونکہ اصل وہ چیز باقی ہے جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے یعنی زمین، ہاں اس کی منفعت ناقص ہوگئی ہے، اس لئے اس کو اجارہ کے باقی رکھنے اور ختم کردینے کا اختیار حاصل ہوگا، جیسے کہ اس میں کوئی عیب پیدا ہوگیا ہوتا (تو اسے اختیار دیا جاتا)، نیز یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی زمین میں کھیتی کی اور بارش کی کثرت، شدید ٹھنڈک یا ٹڈی کے حملہ کی وجہ سے کھیتی ضائع ہوگئی تو اس کے لئے اجارہ کو ختم کردینا جائز نہیں، کیونکہ یہ آفت کرایہ دار کے مال پر آئی ہے (اس لئے مالک زمین پر اس کی ذمہ داری نہیں) اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایسی چیز کی کاشت کے لئے غرقاب زمین کرایہ پر لی جو پانی میں نہیں رہ سکتی، جیسے گیہوں اور جو، تو اگر پانی کے نکالنے کی کوئی جگہ ہو کہ اگر اس کو کھول دیا جائے تو پانی زمین سے ہٹ جائے اور وہ کھیتی کرسکے تو اجارہ صحیح ہوگا ورنہ صحیح نہیں ہوگا اور اگر معلوم ہو کہ پانی ہٹ جائے گا اور ہوا اس کو خشک کردے گی، تو ایسی صورت کے متعلق فقہاء شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ اس صورت میں بھی اجارہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فی الحال وہ منفعت حاصل نہیں کرسکتا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اجارہ صحیح ہوگا، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ عادت و تجربہ کی بنیاد پر وہ جانتا ہے کہ اس سے انتفاع ممکن ہے (۱)۔

۸۹ - دوم: کرایہ دار پر واجب ہے کہ طے شدہ شرائط کے دائرہ اور عرف و رواج کے حدود میں رہتے ہوئے زمین سے استفادہ کرے، ایسا طریقہ اختیار نہ کرے جس میں زیادہ ضرر ہو، اس پر سبھوں کا اتفاق ہے۔ اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ کرایہ دار وہ کھیتی بھی کرسکتا ہے جو باہم طے پائی ہے، یا ایسی جو اس کے برابر درجہ کی ہو، یا ایسی جو زمین کے لئے اس سے کم ضرر رساں ہو۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو گیہوں کی کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لے وہ اس کے بجائے روئی کی کھیتی کرے تو یہ جائز نہیں۔ اگر اس کی کھیتی کرے تو اس کی وجہ سے زمین میں جو نقص پیدا ہوا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، اور زمین کا غاصب سمجھا جائے گا (۲)، اور گذر چکا ہے کہ حنفیہ اس بات کی تعیین کو بھی شرط قرار دیتے ہیں کہ کس چیز کی کھیتی کی جائے گی؟

شافعیہ اس صورت کے متعلق کہتے ہیں کہ اس پر مروجہ اجرت

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۱، ۴۶۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۰۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۵، ۴۰۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۸۰ - ۸۱، کشاف القناع ۴/ ۲۲۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۸۔

لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ تعدی ہے اور زیادتی منضبط بھی نہیں ہے اور نزاع کا باعث بھی ہے۔ ان کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر طے شدہ اجرت لازم ہے اور مروج اجرت بھی زیادتی کی وجہ سے اور ایک قول یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ طے شدہ اجرت لے لے اور زیادتی کی وجہ سے مروج اجرت، یا سب کے لئے صرف مروج اجرت لے لے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی معین شی مثلاً گیہوں کی کھیتی کی شرط لگائی تو ان کے دو قول ہیں: ایک قول ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معاملہ تو زمین کی منفعت کا کیا گیا ہے اور گیہوں کا ذکر تو صرف منفعت کا اندازہ لگانے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ معاملہ باہمی اتفاق کے مطابق اس شرط کے ساتھ مقید ہوگا، اور یہ ایسی شرط ہوگی جو کہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، یہ ان کے علماء میں سے قاضی کی رائے ہے (۱)۔

زرعی زمین کے اجارہ کا ختم ہونا:

۹۰ - اگر اجارہ کسی مدت پر ہو اور مدت ختم ہوجائے تو اجارہ بالاتفاق ختم ہوجائے گا، اور کھیتی کے کاٹنے کا اگر وقت نہیں آیا ہے تو زمین میں باقی رہے گی اور اس پر مقررہ اجرت تو مدت مقررہ کی واجب ہوگی اور مزید مروج اجرت زائد مدت وقفہ کے لئے ہوگی۔

اس مسئلہ میں نیز اس صورت میں بھی کہ زمین شجر کاری کے لئے کرایہ پر لی گئی ہو نہ کہ کھیتی کے لئے، فقہاء مذاہب میں کچھ تفصیلات ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ درخت لگانے کے لئے زمین کرایہ پر لی اور مقررہ مدت گذر گئی تو درخت کا اکھاڑنا اور زمین کو خالی حالت میں واپس لوٹانا اس پر لازم ہے۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اجر مثل کے عوض درخت باقی رکھے الا یہ کہ زمین کا مالک اس پر تیار ہو کہ اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت ادا کردے گا اگر درخت کے اکھاڑے جانے میں زمین کو بڑا نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، اور اگر زمین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ نہ ہو تو ضمان نقص کے بغیر درخت کو اکھاڑ لے گا، اس لئے کہ اجارہ کے معاملہ میں مدت کی تعیین اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مدت گذرنے کے بعد زمین کا تخلیہ کردیا جائے، جیسا کہ کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لینے کی صورت کا حکم ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے بھی ان مسائل میں حنفیہ ہی کے قریب ہے، البتہ بعض حضرات نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ مروجہ اجرت لے کر کٹائی تک زمین میں کھیتی اسی وقت باقی رکھی جائے گی کہ کرایہ دار معاملہ کرنے کے وقت سمجھ رہا تھا کہ اس مدت میں کٹائی ہوجائے گی، ورنہ مالک کے لئے جائز ہوگا کہ کھیتی اکھاڑنے کا حکم دے (۲)۔

۹۱ - شافعیہ نے تفصیل کی ہے، کہتے ہیں کہ اگر زمین کسی ایسی مقررہ کھیتی کے لئے کرایہ پر لی جو اندرون مدت مقررہ نہیں کاٹی جاسکتی، اور باقی رکھنے کی شرط لگادی تو اجارہ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو معاملہ کے تقاضہ کے خلاف ہے۔ پس اگر کرایہ دار نے عجلت کی اور کھیتی بو ہی دی تو اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور اب اس کا مروجہ کرایہ واجب ہوگا اور اگر درخت اکھاڑنے کی شرط لگائی تو معاملہ صحیح و درست ہوگا اور اس پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر کوئی شرط نہیں لگائی تو بعض نے کہا کہ اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ معاملہ جس مدت پر طے پایا تھا وہ مکمل ہوچکی۔ بعض کہتے ہیں کہ مجبور نہیں کیا

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۲-۴۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸، المغنی ۶/ ۵۳، ۵۹، ۶۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۹، الہدایہ ۳/ ۲۳۵ - ۲۳۶، نیز دیکھئے المغنی ۶/ ۶۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۷۔

جائے گا، اس لئے کہ کھیتی متعین ہے، رہ گئی زائد مدت کی اجرت تو مناسب مروجہ اجرت واجب ہوگی۔

اگر معاملہ کے وقت کھیتی متعین ہی نہ کی تھی اور تاخیر میں خود کرایہ دار کی کوتاہی تھی تو مالک کو حق ہے کہ اس کو کھیتی اکھاڑ لینے پر مجبور کرے، اس لئے کہ معاملہ مدت ہی پر طے پایا ہے اور اگر کھیتی کی تیاری میں تاخیر کسی عذر کی وجہ سے ہوئی تو بعض نے کہا کہ اب بھی اسے مدت مقررہ کے بعد کھیتی کے اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور ایک رائے ہے کہ اس صورت میں مجبور نہیں کیا جائے گا اور یہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ کھیتی کی تیاری میں اب جو تاخیر ہورہی ہے اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہیں، وہ مقررہ مدت کا کرایہ حسب تعین ادا کرے گا، اور زائد مدت کی "مروجہ مناسب نرخ" کے لحاظ سے (۱)۔

درخت لگانے کے لئے زمین کرایہ پر حاصل کی تو شافعیہ کا خیال ہے کہ درخت کو باقی رکھنے کی شرط جائز ہے، اس لئے کہ اجارہ کا معاملہ اس کا متقاضی ہے اور اگر اکھاڑنے کی شرط لگائی تھی تو کرایہ دار شرط کے مطابق اپنے درخت لے لے گا، البتہ زمین ہموار کرنا اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ اگر مطلق معاملہ کیا اور کوئی شرط نہیں لگائی تو درخت اکھاڑنا کرایہ دار کے لئے ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ عادۃً درخت اس وقت تک باقی رکھے جاتے ہیں جب تک کہ خشک ہوکر از خود اکھڑ نہ جائیں۔ اگر خود کرایہ دار درخت اکھاڑ لینا چاہے، حالانکہ مدت ابھی گذری نہ ہو تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ زمین کو ہموار کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے کی زمین سے اس کی اجازت کے بغیر درخت کا اکھاڑنا ہے۔ دوسری رائے ہے کہ ایسا ضروری نہیں، اس لئے کہ اس نے ایسی زمین سے درخت اکھاڑے ہیں جس پر خود اس کا قبضہ ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ مدت گذرنے کے بعد درخت اکھاڑنے کی صورت میں زمین کو ہموار کرنا کرایہ دار کی ذمہ داری ہوگی۔ اگر کرایہ دار چاہتا ہو کہ درخت کو باقی رکھے اور مالک چاہتا ہو کہ درخت کی قیمت ادا کرکے اس کا مالک ہوجائے تو کرایہ دار کو اس پر مجبور کیا جائے گا (کہ وہ قیمت لے کر درخت سے دستبردار ہوجائے) اور اگر مالک زمین چاہتا ہو کہ کرایہ دار درخت اکھاڑ لے، اور اکھاڑنے کی وجہ سے درخت کی قیمت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی ہو تو کرایہ دار کو درخت اکھاڑ لینے پر مجبور کیا جائے گا (۱)۔

حنابلہ کی رائے بھی بحیثیت مجموعی قریب قریب وہی ہے جو شافعیہ کی ہے، البتہ کھیتی کی تیاری میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو تو اس کا حکم ان کے نزدیک غاصب کی کھیتی کا ہے، اور مدت مقررہ کے گذرنے کے بعد مالک کو اختیار ہے کہ قیمت ادا کرکے درخت خرید لے یا زائد مدت کا مزید کرایہ لے کر رہنے دے اور اگر خود کرایہ دار فی الحال کھیتی کاٹ لینا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے، قاضی کی رائے ہے کہ کھیتی مدت گذرتے ہی کاٹ لینا واجب ہے، البتہ اگر دونوں مل کر کسی اجرت کے بدلے کھیتی کو باقی رکھنے پر اتفاق کرلیں تو یہ جائز ہے، ہاں اگر کھیتی کے باقی رکھنے (اور اس کی کٹائی میں تاخیر) میں کرایہ دار کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو مالک پر ضروری ہوگا کہ کھیتی تیار ہونے تک باقی رکھنے دے، اور اس کے لئے مقررہ مدت کا متعینہ کرایہ، نیز زائد مدت کا مناسب مروجہ کرایہ (اجرت مثل) واجب ہوگا (۲)۔

کاشت کی غرض سے ایک مدت کے لئے زمین کرایہ پر لی گئی اور مالک یا کرایہ دار کی موت واقع ہوگئی، حالانکہ ابھی کھیتی کاٹی بھی نہیں گئی تھی، تو کرایہ دار یا اس کے ورثاء کو حق ہوگا کہ کھیتی کٹنے تک زمین پر

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۴ - ۶۸۔

کرایہ داری باقی رکھیں، اور بازار کی مروجہ مناسب اجرت ادا کریں، اس کا لحاظ رہے کہ یہ اجرت ورثاء کے مال سے ادا ہوگی نہ کہ متوفی کے مال سے (۱)۔ یہ گذر چکا ہے کہ مالک یا کرایہ دار کی وفات ان امور میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک اجارہ کا معاملہ ختم ہو جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں باقی رہتا ہے۔

دوسری بحث

مکانات و عمارتوں کا اجارہ

مکانات میں کس طور پر نفع کی تعیین ہوگی؟

۹۲ - فقہاء مذاہب کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر لئے جانے والے مکان کی تعیین ضروری ہے، جس مکان کو اس نے دیکھا تھا، بعد کو اس کی ہیئت میں ایسا تغیر پایا جو رہائش کے لئے نقصان دہ ہو تو اس کو خیار عیب حاصل ہوگا (چاہے تو اس مکان کو واپس کردے)۔ اگر کسی مکان کو دیکھے بغیر (نہ معاملہ سے پہلے دیکھا، نہ معاملہ کے وقت) محض اوصاف کی تعیین و وضاحت پر اعتماد کرتے ہوئے کرایہ کا معاملہ طے کیا تو جو لوگ خیار رؤیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس صورت میں بھی کرایہ دار کو خیار رؤیت حاصل ہوگا (۲)۔

اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مکانات کے استعمال میں چونکہ عادتاً کوئی (نمایاں) فرق و تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اس وضاحت کے بغیر مکان و دکان کو کرایہ پر لیا جا سکتا ہے کہ وہ کس مقصد کے لئے اس کو کرایہ پر حاصل کر رہا ہے، اس لئے کہ مکانات عموماً رہائش کے لئے ہوتے ہیں، اور دکانیں صنعت و تجارت کے لئے، ایسی صورت میں یہ بات عرف کے ذریعہ بھی متعین ہو سکتی ہے کہ اس کا کس طرح استعمال کیا جائے؟ رہائش میں بھی تفاوت معمولی ہوتا ہے، اس لئے اس کے ضبط و تعیین کی ضرورت نہیں (۱)۔

۹۳ - اگر مالک مکان نے کرایہ دار کے ساتھ یہ شرط لگادی کہ وہ کسی اور کو اپنے ساتھ نہیں رکھے گا تو حنفیہ کا خیال ہے کہ شرط بے اثر ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، نیز اس کو حق ہوگا کہ دوسروں کو بھی اپنے ساتھ رکھے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط معتبر ہے، پس اس کے لئے دوسروں کو اپنے ساتھ رکھنے کی اجازت نہیں ہوگی، سوائے اس کے کہ عرف و عادت کے مطابق جن لوگوں کو ساتھ رکھا جاتا ہو ان کو رکھ سکتا ہے۔ شافعیہ کا خیال ہے کہ شرط بھی فاسد ہے اور یہ معاملہ بھی، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ جس کا کرایہ داری کا معاملہ تقاضہ نہیں کرتا ہے، اور اس میں مالک مکان کا فائدہ ہے، لہذا شرط بھی فاسد ہوگی اور یہ معاملہ بھی (۲)۔

اور اگر معاملہ کے وقت کوئی شرط طے نہ پائی ہو تو دوسروں کو ساتھ رکھنے میں دو باتوں کو ملحوظ رکھا جائے گا، اول یہ کہ اس سے مکان کو نقصان نہ پہنچے، دوسرے یہ کہ اس سلسلے میں عرف و رواج کیا ہے۔

کرایہ دار کو حق حاصل ہے کہ مکان و دکان سے عرف و رواج کی حدوں میں رہتے ہوئے جس طرح چاہے فائدہ اٹھائے، خود رہے یا دوسرے کسی ایسے شخص کو رکھے جس کا ضرر اصل کرایہ دار سے زیادہ نہ ہو، البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرسکتا جس سے تعمیر کمزور ہو، جیسے لوہار اور دھوبی کے کام۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍۴۲۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴؍۴۲۹۔

(۱) المغنی ۶؍۵۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴؍۴۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۵؍۱۷، فتح القدیر ۷؍۱۶۵-۱۶۶، المدونہ ۱۱؍۱۵۷، الخرشی ۷؍۵۰، نہایۃ المحتاج ۵؍۲۷۷-۲۷۸، ۳۰۳، کشاف القناع ۳؍۵۸۴، المغنی والشرح الکبیر ۶؍۵۱، ۵۲۔

مکانات ودکانوں کی کرایہ داری میں اس کے متعلقات (توابع) کو ذکر نہ کئے جائیں پھر بھی داخل ہوں گے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کی منفعت حاصل ہی نہیں ہوسکتی (۱)۔

۹۴- مکانات کے کرایہ میں منفعت کے بیان ووضاحت کے لئے مدت کا بیان کردینا ضروری ہے، اس لئے کہ رہائش میں نفع کی مقدار مجہول ہوتی ہے، مدت بیان کئے بغیر منفعت منضبط نہیں ہوسکتی۔ جمہور کے نزدیک کرایہ کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا اتنی مدت کا اجارہ درست ہے جتنی مدت تک عمارت باقی رہ سکے، گو یہ مدت کتنی ہی طویل ہو، یہی تمام اہل علم کا قول ہے۔ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق ایک سال سے زیادہ عرصہ کا اجارہ درست نہیں۔ شافعیہ کی ایک اور رائے ہے کہ تیس سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں، مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، خواہ کرایہ نقد ادا کیا جائے یا ایک مدت کے بعد (۲)۔ کرایہ داری کا جو وقت مقرر ہوا ہو، اسی وقت سے کرایہ داری کا آغاز ہوگا۔ اگر فریقین نے کوئی وقت مقرر نہ کیا تھا تو اس وقت سے معاملہ کا اعتبار وآغاز ہوگا جس وقت سے کہ معاملہ طے پایا ہے (۳)۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ کرایہ داری کی ابتدائی مدت بیان نہ کی، مثلاً یہ کہ کس ماہ یا سال سے وہ رہائش اختیار کرے گا؟ تو بھی جائز ہے، اور ایسی صورت میں جس وقت معاملہ طے پایا ہے، اسی وقت سے اس محدود مقرر مدت کی، یا ماہ وار بنیاد پر کرایہ داری متصور ہوگی، اگر مہینہ کے درمیان معاملہ ہوا تو اس وقت سے تیس دنوں کا اجارہ سمجھا جائے گا (۴)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مکانات کا اجارہ اسی وقت جائز ہوگا جب اس کی ابتدائی اور انتہائی مدت متعین کردی جائے، لہذا اگر یوں کہے کہ ایک ماہ کے لئے تم کو مکان کرایہ پر دیا، مگر کس ماہ کے لئے؟ اس کی تعیین نہیں کی تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں معقود علیہ یعنی ماہ کی تعیین نہیں ہوتی ہے، حالانکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں تعیین ضروری ہے، ٹھیک اسی طرح کہ کوئی یہ کہے کہ میں نے تم سے مکان بیچا (اور یہ واضح نہ کرے کہ کونسا مکان فروخت کیا تو بیع درست نہ ہوگی) (۱)۔

۹۵- کرایہ کا معاملہ جس مدت کے لئے طے پائے اس مدت کا معلوم ہونا ضروری ہے، البتہ یہ شرط نہیں کہ وہ مدت عملی طور پر معاملہ طے کرنے کے وقت سے متصل ہو، ہاں امام شافعی کے ایک قول کے مطابق یہ ضروری ہے (۲)، چنانچہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں کرایہ پر دیا، ہر ماہ ایک درہم کرایہ دینا ہوگا، تو جمہور کے نزدیک یہ معاملہ صحیح ہے، اور عقد کے مطلق ہونے کی وجہ سے پہلے ہی مہینہ میں اجارہ لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ نفس عقد سے ہی یہ بات متعین ہوجاتی ہے، بعد کے مہینوں میں عقد اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس ماہ میں اس سے استفادہ شروع کردے، استفادہ سے مراد مکان میں رہائش ہے، اس لئے کہ پہلے مہینے کے بعد کرایہ داری کا معاملہ عقد کے وقت متعین نہیں تھا، جب اس نے استفادہ شروع کردیا تو اب یہ مہینہ بھی کرایہ کے لئے متعین ہوگیا اور اس مہینہ میں بھی کرایہ داری کا معاملہ پہلے ہی عقد کی بنا پر درست قرار پایا اور اگر دوسرے ماہ میں مکان سے استفادہ نہیں کیا، یا پہلا مہینہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری کا معاملہ فسخ کردیا تو معاملہ فسخ ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق بہر صورت دوسرے مہینے میں اجارہ صحیح نہیں ہوگا،

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۷، کشف الحقائق ۲/ ۳۴-۳۵، تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۳-۱۱۴، البدائع ۴/ ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۴، المہذب ۱/ ۳۹۶، المغنی ۶/ ۵۱-۵۳، کشاف القناع ۳/ ۵۸۴۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۱، شرح الخرشی ۷/ ۱۱، المہذب ۱/ ۳۹۶، ۴۰۰، المغنی ۶/ ۷۔

(۳) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۴۸۵، ۴۸۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۶-۴۰۰۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۹۶، المغنی ۶/ ۶۔

بعض فقہاء حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، اس لئے کہ ''کل'' کا لفظ عدد کو بتلاتا ہے، لہذا جب عدد کی تعیین نہیں کی تو یہ تعبیر مبہم اور غیر متعین ہوگی۔ ہاں اگر یوں کہے کہ میں نے بیس ماہ کے لئے اپنا مکان کرایہ پر دیا، ہر ماہ ایک درہم کرایہ ہوگا تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ مدت بھی متعین ہے اور کرایہ بھی معلوم ہے، البتہ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ پہلے متعین مہینے میں درست ہوگا، دوسرے غیر متعین مہینوں میں درست نہیں ہوگا(۱)۔

اگر یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ مکان ایک مہینے کے لئے ایک درہم کے عوض دیا، اگر اس سے زیادہ ہوجائے تو اسی حساب سے کرایہ ادا کیا جائے، تو ایسی صورت میں پہلے مہینہ میں اجارہ درست ہوگا، اس لئے کہ ایک مہینہ کا معاملہ مستقل طور پر طے کیا گیا، اور اضافی مدت میں اجارہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مجہول ہے، البتہ اس کی گنجائش ہے کہ جس مہینہ میں کرایہ کے مکان میں سکونت پائی جائے اس میں بھی اجارہ درست ہوجائے گا۔

۹۶- اگر اجارہ کی مدت سال کے ذریعہ متعین کی گئی اور سال کی نوعیت واضح نہیں کی گئی، تو ہلالی سال ہی متصور ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں یہی سال مراد ہوتا ہے۔

''اگر چاند نکلتے ہی ہلالی سن پر کرایہ کا معاملہ طے کردیا تو بارہ مہینے چاند کے لحاظ سے شمار کئے جائیں گے (خواہ یہ مہینے مکمل ہوں یا ناقص)، اور اگر مہینہ کے درمیان میں عقد ہوا تو درمیان کے گیارہ مہینے چاند کے حساب سے شمار ہوں گے اور پہلا مہینہ ۳۰/دن کے لحاظ سے پورا کیا جائے گا، (اس طرح کہ ابتدائی مہینہ میں جتنا دن پایا، باقی ایام درمیانی گیارہ مہینوں کے بعد ۳۰/دن کے لحاظ سے پورے کر لئے جائیں)، یہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے، انہی حضرات سے یہ بھی مروی ہے کہ ایسی صورت میں پورے سال کا شمار ۳۰/دن کے لحاظ سے ہوگا (یعنی ۳۶۰/ایام کا اجارہ تصور کیا جائے گا)''(۱)۔

اگر شمسی، رومی یا قبطی سن کے مطابق کرایہ کا معاملہ کیا تو امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ مدت معلوم و متعین ہے۔ امام احمد کی بھی یہی رائے ہے بشرطیکہ فریقین سن کے ایام سے واقف ہوں۔ امام شافعی سے ہی ایک اور روایت ہے کہ یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ شمسی سال میں چند ایام ''نسی'' کے بھی ہوتے ہیں، اگر فریقین شمسی سال کے دنوں سے واقف نہ ہوں تو امام احمد کے نزدیک بھی معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔

اگر عید تک کے لئے کرایہ پر دیا تو عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں سے جو پہلے آئے اس دن تک کرایہ داری شمار ہوگی۔ اگر اہل کفر کے تہواروں میں سے کسی تہوار کو اجارہ کی مدت بنائے تب بھی اجارہ صحیح ہوجائے گا، بشرطیکہ دونوں اس تہوار سے واقف ہوں (۲)۔

۹۷- اجرت کے سلسلے میں یہ حکم ہے کہ اگر سال کے لئے دس درہم کرایہ متعین کیا تو یہ جائز ہے، گو ماہانہ قسط واضح نہ کی جائے، کیونکہ مدت معلوم و متعین ہے، پس یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک ماہ کے لئے اجارہ کیا جائے (اور یومیہ کرایہ کی شرح متعین نہ کی جائے)، البتہ مالکیہ کے ہاں اس سلسلے میں دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ اس طرح معاملہ کرنے میں مدت کی تحدید و تعیین ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ یہ وہی خاص سال مراد لے رہا ہے، گویا وہ کہہ رہا ہے: ''هذه السنة''، یہ ابن لبابہ اور اکثر لوگوں کا نقطہ نظر ہے، بلکہ یہی ''المدونہ'' سے بھی ظاہر ہے۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس صورت

(۱) المہذب ۱/۳۹۶، المغنی ۶/۱۸، ۱۹۔

(۱) المہذب ۱/۳۹۶، المغنی ۶/۲۰۔

(۲) المہذب ۱/۳۹۶، المغنی ۶/۶۔

میں مدت کی تعیین وتحدید نہیں ہو پاتی، کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے ہر سال (یعنی کل سنة) مراد لیا ہو، یہ ابو محمد صالح کا نقطۂ نظر ہے(۱)۔

۹۸- کوئی ذمی کسی مسلمان سے اس لئے مکان کرایہ پر لے کہ اس کو گرجا یا شراب کی دکان بنائے گا تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے اصحاب) کے نزدیک اجارہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ معصیت اور گناہ پر اجارہ ہے، صرف امام ابوحنیفہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ معاملہ مطلقاً مکان کی منفعت پر ہوا ہے، اور کرایہ دار کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اس کو اسی گناہ ومعصیت کے لئے استعمال کرے، تاہم اس استدلال میں جو سقم ہے وہ ظاہر ہے۔

ہاں اگر ذمی شخص نے رہائش وغیرہ کے لئے کوئی مکان کرایہ پر لیا پھر اسے گرجا یا عمومی عبادت گاہ بنادیا، تو بالاتفاق اجارہ منعقد ہوجائے گا، لیکن مالک مکان نیز عام مسلمانوں کو دیانۃً اس سے روکنے کا حق حاصل ہوگا بلکہ غیر مسلم کو تو اپنے مملوکہ مکان میں بھی کسی نئی عبادت گاہ کے قائم کرنے سے روکا جاسکتا ہے(۲)۔

مکانات کے اجارہ میں مالک وکرایہ دار کی ذمہ داریاں:

۹۹- مالک مکان کے لئے ضروری ہے کہ کرایہ دار کے لئے مکان سے فائدہ اٹھانے کو ممکن بنائے، اور کرایہ دار پر بھی اسی وقت سے کرایہ لازم ہے، گو اس نے ابھی استفادہ نہیں کیا ہو۔ اگر کرایہ کی مدت گذر گئی لیکن مالک نے کرایہ دار کو نفع اٹھانے کی قدرت نہیں دی تو وہ کرایہ کا حقدار نہیں ہوگا، اسی طرح اگر معاملہ طے پانے کے بعد کچھ عرصہ تک مالک نے کرایہ دار کو نفع اٹھانے کی قدرت نہیں دی تو اتنی مدت کا کرایہ کرایہ دار پر لازم نہ ہوگا۔

اگر کرایہ دار نے پیشگی کرایہ ادا کرنے کا معاہدہ کیا تھا اور ادا نہیں کیا تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ جب تک کرایہ وصول نہ کرلے مکان کرایہ دار کے قبضہ میں نہ دے۔

کرایہ دار کو مکان پر قبضہ دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ معاملہ کی کسی شرط کے تحت اس مدت میں مکان مالک کے قبضہ میں نہیں آئے (۱)، جب تک کرایہ دار کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ خود اس مکان میں رہے یا کسی اور کو رکھے، اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کرلے، اب اگر دونوں کرایہ ایک ہی جنس کا مال ہے، اور پہلے کرایہ دار نے اس عمارت میں کوئی اضافہ بھی نہیں کیا ہے، تو اس کے لئے اتنا ہی کرایہ لینا حلال ہوگا جتنا وہ خود ادا کررہا ہے، اور اگر دونوں کرایہ کی جنس الگ ہے (جیسے: وہ خود روپیہ سے کرایہ ادا کرتا ہے اور کرایہ وصول کرتا ہے چاول کی صورت میں) اور اس نے اس میں اپنے خرچ سے کچھ رکھا ہو جیسے فرش وغیرہ، تو ایسی صورت میں اتحاد جنس کے باوجود اس کے لئے اصل کرایہ سے زیادہ لینا حلال ہوگا(۲)۔

البتہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مالک مکان نے کرایہ پر دیتے ہوئے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ وہ کسی اور کو کرایہ پر نہیں دے سکتا جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا۔

مالک مکان کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مکان کی مرمت اور رہائش میں خلل انداز ہونے والی چیز کی اصلاح کرے، اگر وہ اس سے انکار

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۷، الہدایہ ۳/ ۲۲۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۔

(۲) کشف الحقائق ۱/ ۳۹۶، البدائع ۴/ ۱۷۶-۱۸۹، ابن عابدین ۶/ ۳۴، المغنی ۶/ ۱۳۶، کشاف القناع ۳/ ۴۶۳۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۲، البدائع ۴/ ۱۸۷، شرح الخرشی ۷/ ۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۴-۴۵، منہاج الطالبین ۳/ ۸۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۵۔

کرے تو کرایہ دار کو حق ہوگا کہ وہ کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کردے، ہاں اگر کرایہ دار نے اسی حال میں مکان کرایہ پر لیا ہو تو اب اسے اس کا حق حاصل نہ ہوگا، یہ اکثر فقہاء کی رائے ہے(۱)۔

حنفیہ کا ایک قول اور مالکیہ کی رائے ہے کہ بہر صورت مالک کو کرایہ دار کے لئے مکان کی مرمت و اصلاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ یا تو اس مکان میں رہے اور اس صورت میں پورا کرایہ اس کے ذمہ ہوگا یا مکان چھوڑ دے، اگر مالک کی اجازت اور خواہش کے بغیر کرایہ دار خود اصلاح و مرمت پر خرچ کرے تو یہ اس کا احسان و تبرع ہوگا، ہاں مدت ختم ہونے پر مالک مکان کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو اس مرمت شدہ حصہ کی ٹوٹی ہوئی حالت میں جو قیمت ہوتی ہے وہ ادا کردے، یا اگر اس حصہ کو الگ کرنا ممکن ہو تو کرایہ دار کو اسے توڑ کر لے جانے کا حق دے(۲)۔

کرایہ دار پر یہ شرط لگانا کہ وہ مکان کی مرمت کرائے جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے اجرت متعین باقی نہیں رہتی، لہذا فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شرط کی وجہ سے اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس کے باوجود اگر کرایہ دار اس مکان میں رہے تو مناسب مروجہ کرایہ (اجرت مثل) واجب ہوگا، عمارت کی مرمت پر اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اور اس کی جو نگرانی کی ہے اگر اس نے یہ مالک مکان کی اجازت سے کیا ہے تو مرمت کے اخراجات اور نگرانی کی مناسب اجرت (اجرت مثل) مالک مکان کے ذمہ ہوگی، اور اگر یہ سب بلا اجازت کیا تھا تو یہ اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہوگا(۳)۔

---

(۱) شرح الدر ۴/۳۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۶۶، المہذب ۱/۴۰۱، کشاف القناع ۴/۱۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۵۴، الشرح الصغیر ۴/۷۰-۷۱، شرح الدر ۴/۳۰۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۴۳، کشاف القناع ۴/۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/۲۶۴-۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۴، شرح الخرشی ۷/۷۴، الشرح الصغیر ۴/۶۳۔

لیکن مالکیہ کا خیال ہے کہ اگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کرایہ دار پر یہ شرط لگائی گئی کہ وہ اپنے ذمہ واجب الاداء کرایہ یا پیشگی مشروط کرایہ میں سے مکان کی مرمت کرائے تو یہ جائز ہے، اور اسی سے قریب تر وہ بات ہے جو شافعیہ نے کہی ہے کہ اس طرح کے معاملہ میں کرایہ دار مالک کی طرف سے وکیل کے درجہ میں ہوتا ہے(۱)۔

۱۰۰ - کرایہ پر حاصل کیا گیا مکان کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوتا ہے، لہذا وہ مکان کے کسی نقصان کا ضامن اسی وقت ہوگا جب کہ اس میں اس کی زیادتی کو دخل ہو، یا اس نے مالک مکان سے طے پائے ہوئے معاملہ کی خلاف ورزی کی ہو۔ مکان کے متعلقات جیسے کنجی بھی امانت کے ہی حکم میں ہے۔ اگر کوئی ایسی چیز تلف ہوجائے کہ جس کے بغیر مکان سے انتفاع ممکن نہ تھا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ لوہار کے کام کے لئے مکان کرایہ پر لے اور اسے دھوبی یا ایسے پیشہ کے کام کے لئے استعمال کرے جس میں عادتاً لوہار کے کام سے زیادہ نقصان نہیں ہوتا، پھر بھی عمارت کا کچھ حصہ گر پڑے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ ہاں اگر رہائش کے لئے مکان حاصل کیا اور لوہار یا دھوبی کے کام میں استعمال کیا اور مکان کا کچھ حصہ منہدم ہوگیا تو اب وہ اس کا ضامن ہوگا(۲)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کرایہ دار کے شخصی رویہ اور طرز عمل کا معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور مالک مکان یا پڑوسیوں کو حق نہیں ہوگا کہ اسے مکان سے نکال دے، ہاں حاکم اس کی تادیب کرے گا، اگر وہ باز نہ آئے تو حاکم اس مکان کو اسی کی طرف سے کرایہ پر لگادے گا اور اس کو اس سے نکال دے گا(۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۴، شرح الخرشی ۷/۷۴، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الرشیدی ۵/۲۶۴-۲۶۵، ۳۰۲، الشرح الصغیر ۴/۶۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۸۱، المہذب ۱/۴۰۰، کشاف القناع ۴/۱۵، ۱۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/۵۵۔

اجارہ کے ختم ہونے کی بحث میں جن اسباب کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے کوئی پیش آجائے تو مکان کا اجارہ بھی ختم ہوجاتا ہے۔

کرایہ پر دیئے ہوئے سامان میں مالک کے تصرف کی وجہ سے اجارہ کے ختم ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے نقاط نظر ہم پیش کر چکے ہیں۔ اسی بنیاد پر اگر مالک مکان نے مثلاً صفر کے مہینہ میں کرایہ دار سے مکان کرایہ پر دینے کا معاملہ طے کیا، معاملہ طے کرتے وقت محرم کا مہینہ ہے، اور فی الوقت مکان کسی دوسرے کرایہ دار کے قبضے میں ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ پہلی کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کر رہا ہے، البتہ محرم کا مہینہ ختم ہونے پر اس معاملہ کے فسخ کا اثر ظاہر ہوگا۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ اجارہ کے معاملہ کو فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ پہلے سے موجودہ معاملہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا ہے (۱)۔

قسم دوم
حیوانات کا اجارہ

۱۰۱ - حیوان کے اجارہ پر بھی اجارہ کی شرطیں اور سابقہ احکام منطبق ہوتے ہیں، البتہ بعض حیوانات کے اجارہ کی کچھ مخصوص صورتیں ہیں جن کے خصوصی احکام ہیں، جیسے کتے وغیرہ کا حفاظت کے لئے حاصل کرنا، حنفیہ اس کو منع کرتے ہیں، اس لئے کہ انسان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ مار پیٹ یا دوسرے ذریعہ سے حفاظت ونگرانی کے نفع پر کتے کو آمادہ کر سکے، البتہ شکار کے لئے سدھائے ہوئے کتے کے اجارہ کے جائز اور ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل ووضاحت ''صید'' کے ذیل میں کی جائے گی۔

نر جانور کو جفتی کے لئے کرایہ پر لگایا جائے اس میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ کے ظاہر مذہب اور حنابلہ کے اصل مذہب کے مطابق یہ جائز نہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک ایسی حدیث میں جس کی تخریج بخاری ومسلم دونوں نے کی ہے، نر کو جفتی کے لئے کرایہ پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کو اس کی حاجت درپیش ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہ ملے جو مفت نر جانور سے اس ضرورت کو پوری کردے تو اس کے لئے اجرت ادا کرنا جائز ہے، البتہ نر جانور کے مالک کے لئے اس کا اجرت لینا جائز نہیں۔ عطاء کہتے ہیں کہ اس پر کچھ لینا نہیں چاہئے، البتہ دینے میں کوئی حرج نہیں اگر مفت یہ سہولت حاصل نہ ہو سکے، نیز اس لئے بھی اس کی گنجائش ہے کہ یہ ایسے مباح منفعت کو حاصل کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے جس کی ضرورت ہے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنا نر جانور بغیر اجارہ اور بغیر کسی شرط کے دے اور پھر اس کو کچھ ہدیہ کیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۱)۔

امام مالک، بعض شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے، اور یہی حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ کی رائے ہے، کیونکہ یہ بھی دوسرے منافع کی طرح ایک منفعت ہے اور اس کی بھی ضرورت ہے، جیسے دودھ کے لئے دودھ پلانے والی عورت اجرت پر رکھی جائے، نیز اس لئے بھی کہ عاریت کے ذریعہ اس کا حصول مباح ہے تو اجارہ کے ذریعہ بھی دوسرے منافع کی طرح اس نفع کا حاصل کرنا مباح ہوگا (۲)۔

جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جانور کا جو اجارہ اس کی پیداوار میں سے کسی شی کی بیع پر منتج ہو، جیسے بکری کرایہ پر لے کر اس کا دودھ حاصل

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۴۱۵۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۴۵۴، المہذب ۱/ ۳۹۴، المغنی ۶/ ۱۳۳ - ۱۳۴، کشاف القناع ۳/ ۷۱۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۵، المہذب ۱/ ۳۹۴، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۴۴۵ - ۴۴۶، کشاف القناع ۳/ ۷۱۴۔

کیا جائے، تو یہ جائز نہیں، کیونکہ عقد اجارہ میں اصل مقصود منفعت ہوا کرتی ہے نہ کہ اشیاء کی ذات۔

حنابلہ کے ایک قول کے مطابق دودھ کے لئے جانور کا اجارہ جائز ہے، یہ بات شیخ تقی الدین نے کہی ہے، لیکن مذہب حنبلی میں یہ رائے مقبول نہیں ہے (۱)۔

قسم سوم
انسان کا اجارہ

۱۰۲- انسان کا اجارہ دو طریقوں پر ہوتا ہے: ایک صورت اجیر خاص کی ہے جس کو اس بات کے لئے اجارہ پر رکھا جائے کہ وہ صرف اجارہ رکھنے والے ہی کا کام کرے، بعض فقہاء اس کو "أجیر الوحد" بھی کہتے ہیں، جیسے خادم، ملازم۔ دوسری صورت اجیر مشترک کی ہے جو مختلف معاملات کے تحت ایک سے زیادہ لوگوں کے لئے کام کرتا ہے، اور وہ ایک ہی شخص کے لئے کام کرنے کا پابند نہیں ہوتا، جیسے طبیب اپنے مطب و دواخانہ میں، انجینئر اور وکیل اپنے دفتروں میں۔ اجیر خاص مدت اور وقت پر اجرت کا مستحق ہوتا ہے، اور اجیر مشترک عموماً عمل پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے، آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

مطلب اول
اجیر خاص

۱۰۳- اجیر خاص اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی متعین شخص کے لئے ایک مقررہ وقت تک کام کرے اور ایک مدت کے لئے اس کا معاملہ ہو، اس مدت میں اپنے آپ کو سپرد کرنے کی وجہ سے وہ اجرت کا حق دار ہوتا ہے، اس لئے کہ معاملہ کی اس مدت میں جس شخص نے اس کو اجیر رکھا ہے وہی اس اجیر کے منافع کا حق دار ہے (۱)۔

حنفیہ نے خدمت کی غرض سے عورت کو اجیر رکھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ مزدور رکھنے کے بعد اس کے حق میں تاک جھانک کرنے اور معصیت میں پڑنے سے اطمینان نہیں کیا جا سکتا، اور اس لئے بھی کہ اس کے ساتھ تنہائی معصیت ہے۔

امام احمد نے اجازت دی ہے، لیکن اس طرح کہ اس کے کسی ایسے حصہ کو نہ دیکھا جائے جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے، نیز فتنہ سے بچنے کے لئے اس کے ساتھ تنہائی اختیار نہ کرے (۲)۔

۱۰۴- اجیر ذمی اور اجیر رکھنے والا مسلمان ہو یہ بالاتفاق جائز ہے اور اگر اجیر مسلمان اور کام لینے والا ذمی ہو تو جمہور فقہاء نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے، البتہ انہوں نے اس کے لئے ایک معیار متعین کیا ہے کہ مسلمان اجیر جس کام کا معاملہ کرے وہ ایسا ہو کہ خود اس کے لئے اس کو انجام دینا جائز ہو، جیسے سلائی تعمیر اور کھیتی، لیکن وہ کام جو خود اس کے لئے جائز نہ ہو، جیسے شراب کے لئے شیرہ نچوڑنا اور سور چرانا وغیرہ، تو اس کی ملازمت بھی جائز نہ ہوگی۔ اگر معاملہ طے بھی کر لے تو عمل سے پہلے ہی معاملہ رد کر دیا جائے گا۔ اگر ناجائز عمل کوئی کر ہی لے تو اجرت تو کافر سے لے لی جائے گی، البتہ اسے صدقہ کر دے گا، اور وہ اجرت خود اس کے لئے حلال نہ ہوگی، الا یہ کہ ناواقفیت کی بنا پر اس نے ایسا کیا ہو تو وہ اس میں معذور سمجھا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک ذمی کے یہاں مسلمان کی ملازمت کے جائز ہونے کا معیار یہ ہے کہ شخصی کام وخدمت کے علاوہ کسی اور کام کی ملازمت طے کرے، اگر خدمت کی ملازمت ہو جیسے اس کے لئے کھانا

(۱) منہاج الطالبین ۳/ ۶۸۔

(۱) شرح الدر ۴/ ۱۹۷، الہدایہ ۳/ ۲۴۵، المہذب ۱/ ۴۰۸، القلیوبی ۳/ ۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۳۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۵۹۔

پیش کرنا اور اس کے سامنے کھڑا رہنا، تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں مسلمان گویا کافر کی قید میں ہے اور اس کی خدمت کرکے اپنے آپ کو ذلت سے دوچار کررہا ہے۔

حنفیہ کے یہاں بظاہر اجارہ کی یہ شکل جائز ہے، اس لئے کہ یہ خرید فروخت کی طرح لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے، ہاں اس میں کراہیت ضرور ہے، اس لئے کہ خدمت کرنا ذلت کو قبول کرنا ہے، اور مسلمان کے لئے اپنے آپ کو ذلیل کرنا بالخصوص کافر کی خدمت کرکے جائز نہیں۔

بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلمان کے لئے کافر کی شخصی خدمت کی ملازمت جائز ہے، کیونکہ جس طرح خدمت کے علاوہ کسی اور چیز کی ملازمت کرنی جائز ہے، اسی طرح خدمت کی ملازمت بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

حاشیۃ القلیوبی اور الشروانی میں ہے کہ کراہیت کے ساتھ یہ بات درست ہے کہ ذمی مسلمان کو اجیر رکھے، اور مسلمان کو وجوباً حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو کسی مسلمان ہی کے یہاں ملازم رکھے، نیز قاضی کو حق ہوگا کہ ذمی کے یہاں ملازمت سے منع کرے، اجارہ کے بغیر بھی کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی کافر کی خدمت کرے۔

المہذب میں ہے کہ بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کافر مسلمان کو اجیر رکھے تو اس کے لئے جائز یا ناجائز ہونے کے سلسلے میں دو قول ہیں، لیکن بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اجارہ صحیح ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں (۱)۔

۱۰۵ - اور یہ بھی جائز ہے کہ اجیر کے عمل کی ذمہ دار کوئی ایسی جماعت ہو جو فرد واحد کے حکم میں یعنی ادارہ کی شکل میں ہو، جیسے گاؤں والے

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵، شرح الخرشی ۷/ ۱۹، ۲۰، البدائع ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۷، المہذب ۱/ ۳۹۵، المغنی ۶/ ۱۳۸ - ۱۳۹، التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۶/ ۱۲۲۔

ایسا مدرس، امام یا مؤذن رکھیں جو انہیں کے لئے مخصوص ہو، تو اس مدرس و امام وغیرہ کی حیثیت ''اجیر خاص'' کی ہوگی۔ ایسے ہی اگر گاؤں والے کسی چرواہا کو رکھیں کہ وہ خاص طور پر ان کی بکریاں چرائے اور سب مل کر مجموعی طور پر ایک ہی معاملہ کریں الگ الگ نہ کریں تو وہ چرواہا اجیر خاص سمجھا جائے گا (۱)۔

اجیر خاص کو ملازم رکھنے میں ضروری ہے کہ مدت متعین کی جائے اس لئے کہ یہ ایک مدت کے لئے ''اجارہ عین'' (یعنی ایک خاص شخص کو اجیر رکھنا) ہے، لہذا مدت کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ مدت ہی کی تعیین سے معقود علیہ متعین ہو سکے گا اور منفعت بھی اسی وقت متعین ہو پائے گی جب کہ مدت متعین کردی جائے، ایسی مدت متعین کی جانی چاہئے کہ غالب گمان کے مطابق اس وقت تک اجیر کا زندہ اور کام کے لائق رہنا متوقع ہو، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں کہ (زیادہ سے زیادہ) پندرہ سال کے لئے اجیر کے اجارہ کا معاملہ کیا جائے (۲)۔

فقہاء نے خدمت کی نوعیت متعین کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، اگر نوعیت متعین نہ کی گئی ہو تو اجیر اور اجیر رکھنے والے کے حسب حالات خدمت پر معاملہ سمجھا جائے گا (۳)۔

۱۰۶ - اجیر خاص کے لئے ضروری ہے کہ کام کے مقررہ یا اس کے معروف وقت میں کام کو انجام دے، ہاں اس دوران اجیر رکھنے والے کی اجازت کے بغیر بھی فرائض یعنی نماز و روزہ کی ادائیگی اس کے لئے ممنوع نہیں ہوگی۔ بعض کا تو خیال ہے کہ سنت بھی ادا کرے گا، نیز جمعہ و عیدین کی نماز سے بھی اس کو روکا نہیں جائے گا، اور یہ سب حقوق اس کو اجرت میں کمی کے بغیر حاصل ہوں گے بشرطیکہ مسجد قریب ہو،

(۱) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ ۴۲۳، ۵۷۰۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۱، شرح الخرشی ۷/ ۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، المہذب ۱/ ۳۹۶، کشاف القناع ۴/ ۲، المغنی ۶/ ۱۲۷۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۴، البدائع ۴/ ۱۸۳، المغنی ۶/ ۱۲۷-۱۲۸۔

اور ان فرائض کی ادائیگی میں بہت سارا وقت نہ لگ جاتا ہو(۱)، بلکہ کتب فقہ میں آیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو ایک ماہ کے لئے اجیر رکھا تاکہ وہ اس کے لئے فلاں کام کرے تو عرف کی وجہ سے اس معاملہ میں جمعہ کے ایام داخل نہیں ہوں گے (۲)، رشیدی نے لکھا ہے: کہ اگر اپنے آپ کو اس شرط کے ساتھ اجیر رکھا کہ نماز نہ پڑھے گا اور اس وقت کو بھی کام ہی میں صرف کرے گا تو قرین صواب یہ ہے کہ اجارہ صحیح ہو جائے گا اور یہ شرط صحیح نہ ہوگی (۳)۔ غیر مسلم کے لئے ایک خاص مدت مثلاً ایک مہینہ کے اجارہ کی صورت میں نماز کے اوقات اور اس کی مذہبی تعطیلات معاملہ میں داخل نہیں ہوں گی۔

اجیر خاص کے لئے اس شخص کی اجازت کے بغیر کسی اور کا کام کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر کرے تو اس کام کے بقدر اس کی اجرت کم کر دی جائے گی، اگر دوسرے کے لئے مفت کام کیا تب بھی کام کی اجرت کے بقدر اس کی مقررہ اجرت میں سے کم کر دیا جائے گا (۴)۔

۱۰۷ - اجیر خاص کی حیثیت امین کی سی ہے، اس کے قبضہ میں جو مال ضائع ہو جائے یا خود اس کے عمل سے ضائع ہو جائے اور اس کی زیادتی وکوتاہی کو دخل نہ ہو تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور پوری پوری اجرت کا حق دار ہوگا (۵)۔ اس کے قبضہ میں ضائع شدہ مال کا ضامن اس لئے نہ ہوگا کہ وہ اس کے قبضہ میں بطور امانت تھا، کیونکہ اس نے اجیر رکھنے والے کی اجازت ہی سے اپنے قبضہ میں لیا تھا اور اس کے عمل سے جو مال ضائع ہوا اس کا ضامن اس لئے نہیں ہوگا کہ اجیر کا منافع اجیر رکھنے والے کی ملکیت ہے، کیونکہ وہ اس کی موجودگی میں کام انجام دے رہا ہے، تو جب اس نے اجیر کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حق دے دیا تو اس کا تصرف کرنا صحیح قرار پایا، اور اس کی حیثیت خود اجیر رکھنے والے کے "قائم مقام" کی ہوگئی، اس لئے اجیر کا فعل آجر ہی کی طرف منسوب ہوگا، اور سمجھا جائے گا کہ اس نے بذات خود یہ کام انجام دیا ہے، لہذا اجیر پر اس کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی (۱)۔

بلکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اجیر کے ضامن ہونے کی شرط لگادی تو یہ شرط معاملہ کے تقاضہ کے خلاف ہے جو اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے، لہذا اجارہ فاسد ہو جائے گا۔ اگر اس مشروط فاسد معاملہ میں اجیر نے مقررہ عمل کر بھی لیا تو وہ اجرت مقررہ کا نہیں بلکہ اس عمل کی مروجہ اجرت کا حق دار ہوگا، چاہے وہ مقررہ اجرت سے کم ہو یا زیادہ، ہاں اگر اس کام کی انجام دہی سے پہلے ہی شرط ختم کر دی تو اب اجارہ صحیح ہو جائے گا (۲)۔

فقہاء شافعیہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ اجیر خاص بھی اجیر مشترک ہی کی طرح ہے، لہذا وہ ضائع شدہ مال کا ضامن ہوگا، چنانچہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تمام ہی اجیر برابر ہیں تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت ہو سکے، امام شافعی فرمایا کرتے تھے کہ اسی میں لوگوں کی مصلحت ہے (۳)۔

معاصی اور طاعت پر اجارہ:

۱۰۸ - حرام منافع جیسے زنا، نوحہ اور گانے بجانے پر اجیر رکھنا حرام

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۴۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲-۴۵، المغنی ۶/ ۴۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۰ ۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۹۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۹۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۷۰، الدسوقی ۴/ ۲۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۔
(۵) شرح الدرر ۲/ ۲۹۷۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۶، البدائع ۴/ ۲۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۵، المغنی ۶/ ۱۰۸-۱۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۱، ۴۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۔
(۳) المہذب ۱/ ۴۰۸۔

ہے اور یہ معاملہ باطل ہے، اس کی وجہ سے کوئی آدمی اجرت کا حق دار نہیں ہوتا۔

گانے اور نوحے لکھنے کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنا جائز نہیں، کیونکہ یہ حرام سے نفع اندوز ہونا ہے، ہاں امام ابو حنیفہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح اجرت لے کر شراب نوش تک شراب پہنچانے یا خنزیر لے جانے کا معاملہ بھی جائز نہیں، یہی رائے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کی ہے۔ امام ابو حنیفہ اس کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عمل حرام اجیر پر متعین نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اسی کے مثل کچھ اور اٹھوائے تو یہ بھی جائز ہے۔ امام احمد سے اس شخص کے متعلق جو کسی نصرانی کے لئے شراب یا خنزیر لے جائے۔ مروی ہے کہ میں اس کے لئے اس کی اجرت کھانے کو مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن قاضی اس باربردار کے لئے کرایہ کا فیصلہ کرے گا۔ تاہم حنابلہ کا مذہب ان روایات کے خلاف ہے کہ چونکہ یہ ایک فعل حرام کے لئے اجرت پر کام کرنا ہے اس لئے صحیح نہیں، نیز اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب اٹھانے والے پر اور اس شخص پر لعنت کی ہے جس کے پاس شراب لے جائی جائے۔ ہاں اگر یہ اشیاء بہا دینے اور تلف کر دینے کے لئے لے جائی جائیں تو بالاتفاق جائز ہے (۱)۔

۱۰۹ - اصل یہ ہے کہ جو کار طاعت مسلمان ہی کے لئے مخصوص ہو اس کو اجرت لے کر سر انجام دینا جائز نہیں، جیسے امامت، اذان، حج، قرآن مجید کی تعلیم اور جہاد۔ یہی عطاء، ضحاک بن قیس، امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے، کیونکہ حضرت عثمان بن ابی العاص سے روایت ہے کہ حضور نے مجھ کو آخری وصیت یہ فرمائی تھی: "**أن اتخذ مؤذنا لا یأخذ علی أذانه أجرا**" (۱) (یہ کہ میں ایسا مؤذن رکھوں جو اذان پر اجرت نہ لیا کرے)، نیز حضرت عبادہ بن صامت سے مروی ہے کہ میں نے اہل صفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن اور کتابت سکھلائی تو ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک کمان تحفۃً پیش کی، میں نے سوچا کہ یہ تو محض ایک کمان ہے، اس کا شمار مال میں نہیں، میں اسے اللہ کے راستہ میں استعمال کروں گا۔ آپ ﷺ سے میں نے اس کا ذکر کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن سرّک أن یقلّدک الله قوساً من نار فاقبلها**" (۲) (اگر تم کو یہ پسند ہو کہ اللہ تعالی آگ کی کمان تمہارے گلے میں لٹکائے تو اسے قبول کرو) حضرت عبدالرحمن بن شبل انصاری کہتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**اقرء وا القرآن، ولا تغلوا فیه، ولا تجفوا عنه، ولا تأکلوا به، ولا تستکثروا به**" (۳) (قرآن پڑھو اور اس میں غلو نہ کرو، نہ اس کے پڑھنے سے بیزار رہو، اور نہ اس کو کھانے اور زیادہ مال کمانے کا ذریعہ بناؤ) نیز اس لئے بھی کہ یہ افعال اسی وقت درست ہوں گے جب کہ اللہ تعالی سے قربت مقصود ہو، لہذا اس پر اجرت لینا جائز نہیں (۴)۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۱۳۴، ۱۳۶ - ۱۳۸، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۰، المہذب ۱/ ۱۹۴، البدائع ۴/ ۱۸۴، ۱۹۱۔

(۱) حدیث عثمان بن ابی العاص کی روایت ترمذی نے کی ہے اور حسن صحیح کہا ہے احمد محمد شاکر نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ، ابو داؤد، نسائی اور احمد نے کی ہے (سنن الترمذی بتحقیق احمد محمد شاکر ۱/ ۴۱۰-۴۳۱ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) حدیث عبادہ بن الصامت کی روایت احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ نے کی ہے اس سند میں عبادہ پر اختلاف ہے علی ابن المدینی کا بیان ہے کہ ان کی سند میں اسود بن ثعلبہ ہیں جو ہمارے نزدیک معروف نہیں، بیہقی نے بھی یہی بات کہی ہے (سنن ابن ماجہ بتحقیق عبدالباقی ۲/ ۷۲۹، عون المعبود ۳/ ۲۷۶)۔

(۳) حدیث: "اقرء وا القرآن ولا تغلوا فیه......" کی روایت امام احمد، ابو یعلی نیز طبرانی نے المعجم الکبیر میں اور بیہقی نے کی ہے ذہبی کہتے ہیں کہ مسند احمد کے رواۃ ثقہ ہیں، ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس کی سند قوی ہے (فیض القدیر ۲/ ۶۴ طبع مصطفی محمد)۔

(۴) سابقہ فقہی مراجع۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن پڑھنے پر اجرت لینا جائز نہیں اور اس پر ثواب واجر نہیں ہوگا، لینے والا اور خود دینے والا دونوں گنہگار ہوں گے، اور ہمارے زمانہ میں اجرت لے کر قبروں کے پاس اور ماتموں میں قرآن پڑھنے کا جو رواج ہوگیا ہے وہ جائز نہیں، محض تلاوت قرآن پر اجارہ باطل ہے، اور اصل یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجارہ بھی جائز نہیں۔

البتہ متأخرین نے استحساناً تعلیم قرآن (۱) اور ان چیزوں پر جن سے شعائر اسلام کو قائم کرنا مقصود ہے، جیسے امامت واذان پر اجارہ ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

۱۱۰ - امام مالک اور امام شافعی نے قرآن مجید کی قرأت اور تعلیم پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اسی کے قائل ابو قلابہ، ابو ثور اور ابن المنذر بھی ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ زوّج رجلاً بما معه من القرآن" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کا نکاح اس کے یاد کئے ہوئے قرآن کے بدلہ میں کردیا) اور اس کو مہر کے قائم مقام قرار دیا، لہذا اجارہ کے ذریعہ اس پر اجرت لینا جائز ہوگا، چنانچہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله" (۳) (جن چیزوں پر تم اجرت لیتے ہو ان میں کتاب اللہ سب سے زیادہ اس لائق ہے کہ اس پر اجرت لی جائے)، نیز اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے تبرعاً قرآن مجید پڑھنے والا نہ مل پائے، لہذا اس کے لئے اجرت خرچ کرنی ہوگی۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ غلطیوں کے ساتھ قرآن کی قرأت پر اجرت لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس طرح قرأت قرآن مکروہ ہے بشرطیکہ لحن جائز کی حد سے باہر نہ ہو۔ صاوی کا بیان ہے کہ نفس قرأت پر اجارہ جائز ہے۔ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قبر کے پاس قرآن پڑھنا اور اس کے لئے کسی کو اجیر رکھنا بھی جائز ہے (۱)۔

۱۱۱ - مالکیہ نے بھی امامت پر اجرت لینے کی اجازت دی ہے، نیز انہوں نے مفتی کے لئے اگر اس کو سامان معاش میسر نہ ہو تو اجرت لینے کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ مستحبات اور فرض کفایہ کے لئے اجرت لینا جائز ہے، شافعیہ نے دوسرے کی طرف سے حج وعمرہ کرنے کی صورت میں متعین کرکے اجرت لینے کی اجازت دی ہے (۲)۔

اسی طرح شافعیہ نے حاکم کے لئے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ جہاد کے لئے کسی کافر کو اجیر رکھیں، مسلمان کو نابالغ ہو اس کو جہاد کے لئے اجیر رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ یہ فریضہ اس پر متعین ہے (۳)۔

۱۱۲ - اجیر رکھنے والا اس بات کا پابند ہے کہ جب عامل اپنے آپ کو حوالہ کردے تو اس کی اجرت ادا کردے (جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے) گو اس نے کام نہ کیا ہو، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے مطلوبہ کام سے انکار نہ کیا ہو، اگر بغیر کسی حق کے وہ اس سے انکار کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں، اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ زوّج رجلاً بما معه من القرآن" کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن" (جاؤ میں نے تم کو اس کا مالک بنادیا قرآن کے اس حصہ کے عوض جو تمہارے پاس ہے) (اللؤلؤ والمرجان ۱/ ۳۳۰)، دوسرے الفاظ میں بھی یہ روایت کی گئی ہے اور اس روایت سے متعلق طویل قصہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

(۳) حدیث: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله" کی روایت بخاری اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس سے کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹ طبع السلفیہ)۔

---

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

(۲) المغنی ۶/ ۳۹، ۱۴۰ - ۱۴۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۱۰، المہذب ۱/ ۴۰۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۷، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۷۶۔

(۴) شرح الدر ۴/ ۲۹۷، المہذب ۱/ ۳۹۹، المغنی ۶/ ۱۰۷، کشف الحقائق ۲/ ۱۶۲۔

۱۱۳ - اجیر کو کسی اور شخص کی طرف سے کوئی تحفہ پیش کیا جائے تو اس کا شمار اجرت میں نہیں ہوگا، اگر کسی شخص سے کہا جائے کہ یہ کام کردو تو تمہیں انعام دوں گا، لیکن انعام کیا دے گا؟ اس کی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس نے مطلوبہ کام کردیا تو وہ مناسب اور مروجہ اجرت کا حق دار ہوگا(۱)، کیونکہ اجرت نامعلوم ہونے کی وجہ سے یہ اجارہ فاسد ہے۔

۱۱۴ - اصل یہ ہے کہ اجرت کو متعین ومعلوم ہونا چاہئے، پس اگر فریقین اس بات پر رضامند ہوجائیں کہ اجیر کا کھانا اور کپڑا ہی اجرت ہوگا، یا اجرت متعین کرے اور اس کے ساتھ کھانا اور کپڑے کی شرط لگادے تو اس سلسلے میں تین روایتیں ہیں:

مالکیہ اور امام احمد کے قول معتبر کے مطابق یہ صورت جائز ہے، کیونکہ ابن ماجہ میں عتبہ ابن المنذر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے، آپ ﷺ نے "طسم" سورہ قصص کی تلاوت فرمائی، جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ پر آئے تو ارشاد فرمایا: "إن موسى آجر نفسه على عفة فرجه و طعام بطنه" (۲) (حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے آپ کو شرمگاہ کی حفاظت اور پیٹ بھر کھانے پر اجیر رکھا)، اور پہلی امتوں کی شریعت ہمارے لئے بھی حجت ہے جب تک اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہوجائے۔ نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں بنت غزوان کا اجیر تھا محض پیٹ بھر کھانے اور باری باری سواری پر، جب وہ لوگ مقیم ہوتے تو میں ان کے لئے لکڑی کاٹ کر لاتا اور

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ ۵۶۳، ۵۶۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۹۔

(۲) حدیث عتبۃ بن المنذر کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے محمد فواد عبد الباقی نے لکھا ہے: زوائد میں ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے اور عتبہ بن المنذر کے بارے میں تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ لفظ منذر نون کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ ہے، سلمی ہیں، یہ صحابی مصر کی فتح میں شریک ہوئے اور دمشق میں سکونت اختیار کرلی۔

سفر کرتے تو حدی خوانی کرتا(۱)۔ اس کا جواز نص قرآن سے بھی ثابت ہے جو اجرت لے کر دودھ پلانے والی عورتوں کے سلسلے میں ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، تو دوسری صورتوں میں بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس قسم کے اجارہ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ یہ منفعت کا عوض ہے، لہٰذا اس میں عرف خود تعیین کے قائم مقام ہوگا، اگر کھانے اور کپڑے کی مقدار میں اختلاف ہو تو کفارات میں دیئے جانے والے کھانے کو اصل بنایا جائے گا۔ لباس میں بھی اس شخص کے لحاظ سے کم سے کم جو لباس کافی ہوجائے، وہ مہیا کیا جائے گا، یا عرف ورواج کے مطابق خوراک ولباس کے بارے میں فیصلہ ہوگا اور اگر اجیر نے متعین اور مقررہ اوصاف کے کپڑے اور کھانے کی شرط لگائی تھی تو یہ تمام فقہاء کے نزدیک درست ہوگا(۳)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اجرت غیر متعین ہے، البتہ دودھ پلانے والی عورت کی اجرت اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ دودھ پلانے والی کے معاملہ میں اس طرح کا اجارہ مروج ہے۔ یہی امام احمد کی بھی دوسری روایت ہے، جس کو قاضی نے اختیار کیا ہے(۴)۔

شافعیہ، حنفیہ میں سے صاحبین، ابوثور، ابن المنذر، نیز امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایسی اجرت نہ دودھ پلانے والی عورت کے

(۱) حدیث أبی ہریرۃ "كنت أجيراً الخ" صاحب الشرح الکبیر الحنبلی نے (۶/ ۱۱) لکھا ہے کہ اس حدیث کی روایت اثرم نے کی ہے اس کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸) نے بھی کی ہے سنن ابن ماجہ کے محقق محمد فواد عبد الباقی نے زوائد سے نقل کیا ہے کہ اس کی سند صحیح اور موقوف ہے۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۳) المغنی ۶/ ۶۸ - ۷۰، کشاف القناع ۳/ ۶۳، الخرشی ۷/ ۱۴، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۵۵ - ۵۶، البدائع ۴/ ۱۹۳۔

(۴) کشف الحقائق ۲/ ۱۵۹۔

حق میں جائز ہے اور نہ دوسروں کے حق میں، کیونکہ اس میں اکثر اوقات بہت اور کھلا ہوا فرق ہوتا ہے، لہذا اجرت غیر متعین ہوگئی، اور اجرت کا متعین ہونا ضروری ہے (۱)۔

اجیر خاص کے اجارہ کا اختتام:

۱۱۵ - اجیر خاص کا اجارہ ان عمومی اسباب کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اجیر اپنے آپ پر اجارہ کا معاملہ طے کرلے اور بھاگ جائے، تو اگر اجارہ کا معاملہ کسی ایسے شخص پر تھا جس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہوں، تو مفرور شخص کے مال میں سے اس کے متبادل اجیر کا نظم کیا جائے گا، اور اگر اس مفرور اجیر کے پیسے نہ ہوں تو مستاجر کو اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کردے یا انتظار کرے، جیسے ڈرائیور کے ساتھ بس کرایہ پر لی اور ڈرائیور متعین نہیں کیا، یا اونٹ بان کے ساتھ اونٹ کرایہ پر لینے کا معاملہ طے کیا لیکن اونٹ بان کی تعیین نہیں کی، اور ڈرائیور یا اونٹ بان بھاگ گیا، تو ایسی صورت میں اگر مستاجر نے انتظار کیا تو ہر گذرے ہوئے دن کا اجارہ فسخ ہوتا چلا جائے گا، کیونکہ وقت گذرنے کے ساتھ منافع تلف ہوتے جارہے ہیں۔

اور اگر کسی متعین کام پر اجارہ کا معاملہ طے پایا تھا تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب بھی اسے پالے اس سے وہ کام لے سکتا ہے (۲)۔

دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ:

۱۱۶ - شریعت نے مرضعہ کو اجیر رکھنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوچکا، اور ضروری ہے کہ یہ متعینہ اجرت پر ہو۔ فقہاء نے اس پر گفتگو کی ہے کہ یہاں معقود علیہ کیا ہے؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ منافع پر قائم ہے۔ اور منافع سے مراد بچے کی خدمت اور اس کی پرورش ہے ضمنی طور پر بچہ دودھ کا مستحق بھی ہوجاتا ہے، جیسے کپڑا رنگنے کے معاملہ کے ذیل میں کرایہ دار رنگ کا مالک ہوجاتا ہے، کیونکہ دودھ بذات خود ایک سامان (عین) ہے، لہذا اس پر اجارہ کا معاملہ نہیں ہوسکتا۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ معاملہ اصل میں دودھ ہی کا ہوتا ہے اور بچہ کی خدمت اس کے ذیل میں آجاتی ہے، چنانچہ عورت اگر بکری کا دودھ پلائے تو وہ اجرت کی حق دار نہیں، اور دودھ پلائی لیکن خدمت نہیں کی تو اجرت کی مستحق ہے، اور اگر دودھ پلائے بغیر خدمت کی تو اجرت کی حق دار نہیں۔ جہاں تک دودھ کے سامان (عین) ہونے کی بات ہے تو ضرورتاً انسانی جان کی حفاظت کے تحت اجارہ کے اس معاملہ کی اجازت دی گئی ہے۔ مرضعہ کو کھانے اور کپڑے پر اجیر رکھنا بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ معاملہ میں اس کی تعیین اور وضاحت کردی گئی ہو۔ "جامع صغیر" میں ہے کہ اگر کھانا متعین کردیا، کپڑے کی جنس اور پیمائش مقرر کردی اور یہ متعین کردیا کہ کتنی مدت پر کپڑے دیئے جائیں گے، تو بالاتفاق جائز ہے، اگر یہ تفصیلات متعین نہیں کیں تب بھی جمہور کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ مذکور ہوا (۱)۔

۱۱۷ - دودھ پلانے والی عورت کی ذمہ داری ہے کہ ایسی چیز کھائے پئے جس سے دودھ آئے اور دودھ بہتر ہو، اور اجرت پر رکھنے والے کو حق ہے کہ وہ عورت سے اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ اس طرح دودھ پلانے پر اس کو پوری قدرت حاصل ہوسکے گی، اور ایسا نہ کرنے

---

(۱) المغنی ۶/ ۶۸-۶۹۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۰۶، المغنی ۶/ ۹۶-۹۷۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۹، المغنی ۶/ ۱۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۴۔

میں شیر خوار کے لئے نقصان ہے، اگر وہ اپنی خادمہ کو دے دے کہ وہ اس کے بچے کو دودھ پلا دے تو خود وہ اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ ابوثور بھی اسی کے قائل ہیں، اصحاب رائے کا خیال ہے کہ وہ اس صورت میں بھی اجرت رضاعت کی حق دار ہے، کیونکہ رضاعت اسی کے فعل سے حاصل ہوتی ہے۔حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک شیر خوار کی جسمانی صفائی اور کپڑے کی دھلائی بھی اسی عورت کی ذمہ داری ہوگی، اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ خدمت ہے جس کا استحقاق اجارہ کے معاملہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔دوسرے فقہاء بھی اس رائے سے متفق ہیں بشرطیکہ معاملہ طے کرتے وقت یہ شرط لگادی گئی ہو، یا عرف اس کے مطابق ہو، گو مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اصلاً باپ کی ذمہ داری ہے، کیونکہ پرورش کرنا اور دودھ پلانا دو الگ منفعتیں اور مقاصد ہیں، جو ایک دوسرے کے بغیر پائے جاسکتے ہیں، لہذا دودھ پلانے کا معاملہ طے کیا جائے تو اس میں پرورش کے فرائض انجام دینا بھی داخل ہو، یہ ضروری نہیں (۱)۔

۱۱۸ - شوہر کی اجازت کے بغیر دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں، اور شوہر کی اجازت کے بغیر ہو تو جب شوہر کو اس کا علم ہو وہ اس کو فسخ کرسکتا ہے تا کہ اپنے حق کی حفاظت کرے، اسے یہ بھی حق ہوگا کہ بیوی کو اپنے پاس طلب کرے تا کہ اس سے اپنا حق شرعی وصول کرسکے۔حنفیہ کے نزدیک اجرت پر رکھنے والا اس عورت کو اس سے روکنے کا حق نہیں رکھتا، ہاں اگر عورت حاملہ ہوجائے تو مستأجر کو حق ہوگا کہ معاملہ کو فسخ کردے بشرطیکہ حاملہ ہونے کے بعد اس کے دودھ سے بچہ کے لئے نقصان کا اندیشہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: جب تک کہ شوہر نے اس کو دودھ پلانے کی اجازت دے رکھی ہے، اجرت پر رکھنے والا شوہر کو اس سے وطی کرنے سے روک سکتا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے بچہ کو نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔

۱۱۹ - وہ بچہ جس کو دودھ پلانے کا معاملہ طے پایا تھا اگر اس کی موت واقع ہوجائے تو اجارہ کا معاملہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اب طے شدہ منفعت کا حصول مشکل ہوگیا، یہ درست نہیں ہوگا کہ اس بچہ کی جگہ کسی دوسرے بچہ کو دودھ پلوایا جائے، چونکہ دودھ پینے کے اعتبار سے بھی بچوں میں تفاوت ہوتا ہے۔بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ بچہ کی موت کے بعد بھی اجارہ کا معاملہ باقی رہے گا، اس لئے کہ منفعت باقی ہے، ہلاکت صرف منفعت حاصل کرنے والے کی ہوئی ہے، لہذا اگر وہ دونوں کسی اور بچہ کو دودھ پلانے پر راضی ہوجائیں تو جائز ہے۔اگر بچہ کے ولی کا جس نے اجرت کا معاملہ طے کیا تھا انتقال ہوجائے اور مرنے سے پہلے عورت نے اس سے اجرت حاصل نہیں کی تھی، نہ متوفی نے کوئی ایسا مال چھوڑا جس سے وہ اجرت حاصل کرسکے، اور خود لڑکے کی بھی کوئی جائیداد نہ ہو، نیز کوئی دوسرا شخص بھی تبرعاً اجرت ادا نہ کرے تو دودھ پلانے والی عورت کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کردے۔

حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ دودھ پلانے والی کی موت سے اجارہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ دودھ پلانے والی ہی منفعت کا محل تھی، تو اس کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے منفعت ہی فوت ہوگئی۔ابوبکرؒ سے منقول ہے کہ اجارہ ختم نہیں ہوگا، اور متوفیہ کے مال میں سے مقررہ وقت تک دودھ پلانے کے لئے کسی اور عورت کو اجرت دی جائے گی بشرطیکہ متوفیہ پہلے ہی اجرت وصول کرچکی ہو، کیونکہ اجرت اس کے ذمہ میں دین ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس بچہ کے دودھ پلانے پر معاملہ طے ہوا ہو جب تک اس کی تعیین نہ ہوجائے معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اس

(۱) الہدایہ ۳/۲۴۱-۲۴۲، کشف الحقائق ۲/۱۵۹، الشرح الصغیر ۴/۳۱-۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳-۱۴، المہذب ۱/۳۹۸-۴۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/۲۹۲، المغنی ۶/۷۴-۷۵۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز المغنی ۶/۷۶-۷۷، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۱-۲۵۲۔

لئے کہ مختلف بچوں کے دودھ پینے میں تفاوت ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت جانی جاسکتی ہے جب شیر خوار کی تعیین کردی جائے۔ اسی طرح اس کا ذکر بھی ضروری ہے کہ وہ بچوں کو کہاں دودھ پلائے گی؟ حنابلہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ عوض اور مدت رضاعت بھی متعین ہو۔ خود حنفیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے(۱)۔

حکومت کے ملازمین کا اجارہ:

۱۲۰ - فقہاء نے زمانۂ قدیم میں اس مسئلہ کو حل کیا ہے اور بعض خدمات جو عبادت سے متعلق نہیں ہیں، اور جن کے لئے نیت شرط نہیں ہے ان پر اجارہ کو درست قرار دیا ہے، جیسے سزاؤں کی تنفیذ، رجسٹروں کی کتابت، اموال کی وصولی وغیرہ۔ اکثر لوگوں کی رائے کے مطابق عام حالات میں ان ملازمین پر اجیر خاص کے احکام کا اطلاق ہوگا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ حکمراں کو اختیار ہوگا کہ حسب مصلحت اجارہ کو ختم کردے، مگر ان میں سے کسی کو بطور خود علاحدگی کا حق نہیں ہوگا۔

۱۲۱ - اس کے علاوہ کچھ اور ملازمتیں بھی ہیں، جیسے گورنر، قاضی، اور وہ لوگ جو کسی ایسے کام کو انجام دیں جس میں ثواب کے لئے نیت کی حاجت ہو، ان کے وظائف کی حیثیت اجرت کی نہیں ہوگی بلکہ ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے کفاف (رزق) کی ہوگی، اور ان کے لئے وقت کی کوئی قید نہ ہوگی۔

جہاں تک قرآن مجید کی قرأت، تعلیم، اذان اور امامت وغیرہ پر اجرت کی بات ہے تو اس کے جائز اور ناجائز ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں پہلے گذر چکی ہیں۔ فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہی ہے(۲)۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، المغنی ۶/ ۷۴-۷۵۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۴، الفروق ۳/ ۱۱۵، اللباب ۱/ ۳۵۵، الشرح الصغیر

مطلب دوم

اجیر مشترک

۱۲۲ - اجیر مشترک وہ ہے جو کرایہ کا معاملہ کرنے والے کے علاوہ دوسروں کا بھی کام کرے، جیسے تعمیر کرنے والا مزدور جو ہر شخص کے لئے تعمیر کا کام کرتا ہے، اور "ملاح" جو ہر ایک کی باربرداری کرتا ہے، تمام ہی فقہاء نے اجیر مشترک کی یہی تعریف کی ہے(۱)۔

۱۲۳ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر مشترک سے معاملہ کام پر ہوتا ہے، چنانچہ جب تک یہ نہ ہو کہ پہلے ہی کام کی نوعیت بیان کردی جائے اجارہ صحیح نہ ہوگا، اور اجیر مشترک کے معاملہ میں اس کی وجہ سے یہ بات منع نہیں ہے کہ ساتھ ہی مدت کا تذکرہ بھی کیا جائے، چنانچہ اگر چرواہے سے کہے کہ تم ایک ماہ میری بکریاں چراؤ، تو وہ اجیر مشترک ہی ہوگا، الا یہ کہ بکری کے مالک نے یہ شرط لگادی ہو کہ اس مدت میں کسی اور کی بکری نہ چرائے، جیسا کہ آگے مذکور ہوگا۔

۱۲۴ - مسلمان اپنے آپ کو غیر مسلم (ذمی) کا اجیر مشترک بنائے تو کوئی حرج نہیں مثلاً وہ ڈاکٹر، ٹیلر یا ٹیچر ہو، اور وہ استفادہ کے خواستگار لوگوں کو اپنی خدمت کی پیش کش کرے، اس لئے کہ یہ پیش کش اس کو تابع اور اس کے سامنے بے توقیر نہیں کرے گی، اور نہ اس میں اس کی کوئی اہانت ہے۔

= ۴/ ۵۷، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۱۵۵، مغنی المحتاج ۷/ ۳۴۴، النہایہ و الشبر املسی ۸/ ۲۳۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۱۰، المغنی ۷/ ۳۱۷، ۶/ ۵ طبع اول، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۸۴، کشف المخدرات رص ۲۸۴۔
اس زمانہ میں حکومتوں کے مختلف درجات کے ملازمین کے طریقہ کار کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صورتیں اجرت، مدت کی تحدید، بلا اجازت کسی اور کے کام کرنے کی ممانعت، خودسپردگی کی بنا پر اجرت کے استحقاق، مروجہ شرطوں کے مطابق مدت خدمت کے ختم ہونے اور کام چھوڑنے کے جواز کے اعتبار سے اجیر خاص کے احکام سے مطابقت رکھتی ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴، المہذب ۱/ ۴۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۶۔

۱۲۵ - اصل یہ ہے کہ کاریگر یعنی اجیر کی طرف سے عمل ہو اور کام لینے والے کی طرف سے سامان ہو، البتہ یہ مروج ہے کہ سلائی کے معاملہ میں اجیر مشترک (درزی) دھاگہ اور رنگائی میں (رنگریز) رنگ دے کہ یہ اس کی صنعت وکاریگری کے تابع ہے، اور اس کی وجہ سے اجارہ کا یہ معاملہ ''استصناع'' کے زمرہ میں داخل نہیں ہوگا (۱)۔

۱۲۶ - اجیر مشترک کے ساتھ بعض دفعہ محض لین دین سے معاملہ طے پاجاتا ہے (البتہ اس میں شافعیہ کا جو اختلاف مذکور ہو چکا ہے وہ ملحوظ رہے) جیسے جنرل ٹریفک کی گاڑیوں میں سواری کا کرایہ۔ اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اجارہ کا معاملہ ایک فرد سے ہو، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک جماعت سے ہو، جیسے حکومت، ادارے اور کمپنیاں۔

۱۲۷ - جس منفعت پر اجرت کا معاملہ کررہا ہے، ضروری ہے کہ وہ متعین اور اس کی مقدار معلوم ہو۔ یہ تعیین بعض دفعہ منفعت کے محل کو متعین کرنے سے عمل میں آتی ہے، اجیر مشترک کو ہر ایسے عمل میں خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے جو محل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، یہ رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے، شافعیہ کے نزدیک سامان کے اجارہ میں عموماً خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے (۲)۔

منفعت بعض دفعہ تنہا مدت کی تعیین سے متعین ہوجاتی ہے، اور بعض دفعہ عمل اور کام متعین کرنے سے، جیسے کپڑے کی سلائی کا اجارہ۔

صاحبین کے نزدیک بعض دفعہ عمل اور مدت دونوں کے تعین سے منفعت متعین ہوتی ہے، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے بشرطیکہ زمانہ اور عمل دونوں برابر ہوں، حنابلہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی منقول ہے، ان کا کہنا ہے کہ معاملہ کی اولین بنیاد عمل ہے، اور یہی معاملہ کا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰-۴۵۵-۴۵۶۔

(۲) شرح الدر ۴/ ۲۹۵، المہذب ۱/ ۴۹۸، المغنی ۶/ ۹۱۔

مقصود بھی ہوتا ہے، مدت کا ذکر عجلت وجلدی کے لئے ہے۔ اب اگر اجیر نے شرط پوری کی تو وہ مقررہ اجرت کا حق دار ہوگا، ورنہ اس کام کی مروجہ اجرت کا، بشرطیکہ یہ اجرت مقررہ سے زیادہ نہ ہونے پائے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ معاملہ فاسد ہوجائے گا، اور حنابلہ کی بھی ایک دوسری روایت یہی ہے، کیونکہ اس سے معاملہ کی تفصیلات میں جہالت اور تعارض پیدا ہورہا ہے، کیونکہ مدت کا ذکر اس کو اجیر خاص بنارہا ہے، اور کام پر معاملہ اس کو اجیر مشترک بنارہا ہے، اور یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے متعارض ہیں، اس لئے کہ اس سے معاملہ کی نوعیت متعین نہیں رہی (۲)۔

۱۲۸ - معصیت اور گناہ کے کاموں پر اجیر مشترک رکھنا بھی بالاتفاق باطل ہے جیسا کہ اجیر خاص کے سلسلے میں گذر چکا ہے، نیز بعض طاعات پر اجیر رکھنے کا جو حکم اجیر خاص کے سلسلے میں گذر چکا ہے وہی حکم اجیر مشترک کا بھی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کو غسل دینے اور اٹھانے کا اجارہ جائز ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ قربانی اور ہدی کے جانور ذبح کرنے، صدقات کی تقسیم، نیز گواہ کو مجلس قضاء تک پہنچنے کے اخراجات دینے جائز ہیں۔ مالکیہ نے جنبی، حائضہ اور کافر کو مسجد کی جاروب کشی کے لئے اجرت پر رکھنے سے منع کیا ہے، اور اس کو معصیت پر اجارہ شمار کیا ہے۔ مختلف مذاہب فقہیہ کی کتابوں میں اس طرح کی متعدد صورتیں پائی جاتی ہیں (۳)، مجموعی طور پر ان صورتوں کی اساس یہ مسئلہ ہے کہ معصیت پر

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۵، مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ ۵۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲، الحرر ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع ۴/ ۷۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۵، المہذب ۱/ ۳۹۶، الحرر ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع ۴/ ۷۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۸۹-۱۹۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۰، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۶۳، کشاف القناع ۴/ ۷، المغنی ۶/ ۱۳۲-۱۳۳۔

اجیر رکھنا حرام ہے، چاہے وہ معصیت بذات خود حرام ہو یا کسی خارجی سبب کی بنا پر۔ اور جن لوگوں نے طاعت پر اجیر رکھنے کی اجازت دی ہے ان کا خیال ہے کہ ضرورت و حاجت کی بنا پر یہ معاملات جائز ہیں۔

۱۲۹ - اسی سے متعلق ایک مسئلہ یہ ہے کہ تلاوت کے لئے ''مصحف'' اجرت پر دینا جائز ہے یا نہیں، تو حنفیہ اور حنابلہ اس کو جائز نہیں سمجھتے، کہ کلام اللہ معاوضہ سے ماوراء ہے، شافعیہ اور مالکیہ اس کی اجازت دیتے ہیں، یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ یہ مباح اور جائز انتفاع ہے، جس کی وجہ سے اجارہ جائز ہوا کرتا ہے، لہذا دوسری کتابوں کی طرح اس میں بھی اجارہ جائز ہوگا، البتہ مالکیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ عمل مکارم اخلاق سے ہم آہنگ نہیں ہے (۱)۔

اجیر مشترک کی ذمہ داریاں:

۱۳۰ - اجیر مشترک پر لازم ہے کہ وہ طے شدہ عمل کو انجام دے، اس عمل سے جو چیزیں لازمی طور پر متعلق ہیں وہ بھی عرف ورواج کے مطابق اجیر کے ذمہ ہوں گی، سوائے کہ اس کے علاوہ شرط لگائی گئی ہو جو عرف کے خلاف ہے، چنانچہ کسی شخص نے درزی سے سلائی کا معاملہ طے کیا تو عرف کے مطابق دھاگہ اور سوئی ٹیلر کے ذمہ ہوگی (۲)، سوائے اس کے کہ پہلے ہی کپڑا سلانے والے کے لئے دھاگہ کی شرط لگادی گئی ہو، یا عرف بدل گیا ہو (یعنی عرف میں سوئی اور دھاگہ کی ذمہ داری درزی پر نہ رہتی ہو)۔

۱۳۱ - اگر کرایہ پر لینے والے نے اجیر پر یہ شرط لگادی کہ وہ خود سے کام انجام دے تو اجیر پر ایسا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ شرط لگا کر اس نے عامل کو متعین کردیا ہے، اگر ایسی شرط نہ لگائے تو اجیر کو حق ہوگا کہ کسی اور سے اجرت پر کام لے لے، اس لئے کہ صرف ایک مقررہ کام کی انجام دہی اس کے ذمہ ہے، سوائے اس کے کہ وہ کوئی ایسا کام ہو جو اس کی جگہ دوسرا شخص انجام نہیں دے سکتا، جیسے کتابت کہ اجیر رکھنے والے کا مقصود اس اجیر سے جس طرح حاصل ہوسکتا ہے دوسرے سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ یہی حکم ہر اس کام کا ہے جس میں عامل کے مختلف ہونے سے فرق واقع ہوتا ہے، البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر کاریگر اپنے شاگرد سے کام لے تو اس معاون شاگرد کا عمل بھی اس استاذ ہی کی طرف منسوب ہوگا جس کے ساتھ بحیثیت اجیر معاملہ طے پایا ہے (۱)۔

۱۳۲ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر چونکہ عمل کی حوالگی کا ذمہ دار ہوتا ہے، لہذا جوں جوں عمل مالک کے قبضہ میں آتا جائے، جیسے کسی شخص کو مکان یا دیوار کی تعمیر یا کنواں یا نالی کی کھدائی کے لئے اجیر رکھے، تو جیسے جیسے اس کی مقدار پوری کرتا جائے وہ اس کے مقابلہ میں اجرت کے مطالبہ کا حقدار ہوتا جائے گا، اس لئے کہ اجیر کی طرف سے عمل کی حوالگی متحقق ہوچکی ہے۔ ہاں جب عمل مالک کے قبضہ میں نہ ہو تو کام سے فارغ ہونے اور مالک کو حوالہ کرنے سے پہلے اجیر کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں، کیونکہ اجرت کا واجب ہونا اسی پر موقوف ہے، لہذا دھوبی، رنگریز اور بنکر وغیرہ جو اپنی دوکانوں یا اپنے مخصوص گھروں میں کام کرتے ہوں، اسی وقت اجرت کے مستحق ہوں گے جب کہ کام حوالہ کردیں، سوائے اس کے کہ اجیر نے پیشگی اجرت کی شرط لگادی ہو، یا خود مالک بالفعل پہلے اجرت ادا کردے (۲)۔

---

(۱) کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، البدائع ۴/ ۱۸۴- ۱۹۱، الاختیار ۱/ ۱۹۴ و ۱/ ۲۳۱، المہذب ۱/ ۱۹۴، الحطاب ۵/ ۴۱۹، المغنی ۶/ ۱۳۸، الانصاف ۶/ ۴۷ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۵ - ۴۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳، المہذب ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۱۴۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۱۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۴، المغنی ۶/ ۳۴۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲ - ۴۱۳۔

اجیر مشترک پر تاوان:

۱۳۳ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اجیر مشترک کے پاس اس کی زیادتی یا غیر معمولی کوتاہیوں کی وجہ سے کوئی سامان ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اگر ان دونوں وجوہ کے بغیر ضائع ہوتو اس سلسلے میں مذاہب میں تفصیل ہے:

امام محمد اور امام ابو یوسف نیز حنابلہ اس کے فعل سے ہونے والے ضیاع کو بہر حال موجب تاوان قرار دیتے ہیں، چاہے اس میں اس کے ارادہ کو دخل ہو یا نہ ہو، اور اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ حضرات اپنی اس رائے میں حضرت عمرؓ اور علیؓ کے متبع ہیں، کیونکہ اسی طرح لوگوں کے مال کی حفاظت ممکن ہے۔ اگر اس کے فعل کے بغیر سامان تلف ہوا، لیکن اس کے لئے اس سے بچاؤ ممکن تھا، جیسے عمومی آتشزدگی اور چوری کی صورت، تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا، یہی رائے بعض متاخرین مالکیہ کی بھی ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے۔ مالکیہ میں متقدمین نیز امام زفر کی رائے ہے کہ اجیر ضامن نہ ہوگا، شافعیہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے(۱)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر اجیر یا اس کے شاگرد کے فعل سے سامان تلف ہوا، تو چاہے اس کے ارادہ کو کوئی دخل ہو یا نہ ہو، تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ضیاع اس کے فعل کی طرف منسوب ہے، حالانکہ اس کو ایسے ہی کام کا حکم دیا گیا تھا جس میں صلاح اور بہتری ہو، اور شاگرد کا عمل بھی اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، ہاں اگر کسی اور کے فعل سے سامان تلف ہوتو وہ ضامن نہیں ہوگا، یہی تقاضۂ قیاس ہے۔

(۱) البدائع ۴/۲۱۱-۲۱۲، الہدایہ ۳/۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۴/۵۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۰، المہذب ۱/۴۱۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/۸۱، المغنی ۶/۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۸، شرح الخرشی ۷/۲۸، الشرح الصغیر ۴/۴۱، الفروق ۴/۳۰، فرق نمبر ۲۱۷۔

ابن ابی لیلیٰ نے ہر حالت میں مطلقاً اجیر مشترک کو ضائع شدہ سامان کا ضامن قرار دیا ہے۔

۱۳۴ - جب اجیر مشترک پر تاوان واجب ہو اور صورت حال یہ ہو کہ عمل کے بعد سامان ہلاک ہوا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اس عمل کا لحاظ کر کے سامان کی قیمت لگا کر تاوان عائد کرے اور اس میں سے اجرت کے بقدر کم کردے، یا اس عمل کے بغیر سامان کی قیمت لگائے اور اجرت منہا نہ کرے۔ اگر یہ باعث تاوان ضیاع اجیر کے عمل سے پہلے ہی ہوگیا ہوتو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو عمل کے بغیر اس سامان کی ہو، اور چونکہ اس نے کوئی عمل نہیں کیا ہے کہ جس پر اجرت کا مستحق ہو اس لئے پوری قیمت وصول کی جائے گی، یہی رائے جمہور کی ہے(۱)۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ سامان اس طرح ہلاک ہوجائے کہ باعث تاوان نہ ہو کہ اجیر مشترک اجرت کا حق دار نہ ہوگا، کیونکہ اجرت کا استحقاق تو کام کی تکمیل کے بعد کام کی حوالگی سے حاصل ہوتا ہے۔

ضمان کی تعیین کے لئے معتبر وقت:

۱۳۵ - حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا خیال ہے کہ ضمان کی تعیین میں اس دن کا اعتبار ہوگا جس دن اس کا سبب یعنی سامان کی ہلاکت یا اجیر کی طرف سے تعدی پائی جائے، یہی رائے حنابلہ کے مذہب سے بھی مترشح ہے۔

مالکیہ کا خیال ہے کہ جس دن سامان اجیر مشترک کے حوالہ کیا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جس دن سامان تلف ہوا یا تاوان کا فیصلہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۵۰۰، المغنی ۶/۱۰۹۔

کیا جائے اس کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ غاصب کی طرح اجیر کا بھی حکم ہے، یعنی سامان پر قبضہ کے وقت سے اس کے تلف ہونے تک اس کی جو زیادہ سے زیادہ قیمت ہوگی وہ معتبر ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجیر کی تعدی ہی کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا، تب بھی تعدی کے وقت سے سامان کے تلف ہونے تک کی مدت میں زیادہ سے زیادہ جو قیمت ہو وہ ضمان میں لگائی جائے گی، کیونکہ ضمان تعدی ہی کی وجہ سے واجب ہورہا ہے (۲)۔

۱۳۶ - آجر کے لئے جائز نہیں کہ جن صورتوں میں اجیر پر ضمان واجب نہیں ہوگا ان صورتوں میں بھی ضمان کی شرط لگائے، اس لئے کہ امانت میں ضمان کی شرط، معاملہ امانت کے تقاضہ کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے، اسی طرح جن صورتوں میں اجیر پر تاوان عائد ہوتا ہو، تاوان کی نفی کی شرط بھی جائز نہیں، اور اگر ایسی شرط لگائی جائے تو تقاضہ عقد کے منافی ہونے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہوجائے گا اور کاریگر کو متعینہ اجرت کے بجائے کام کی مروجہ اور معروف اجرت ادا کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس سے ضمان کی ذمہ داری ساقط کرکے خود اس پر راضی ہوگیا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی ایک رائے حنابلہ کی ہے (۳)۔

حنابلہ سے ایک دوسری رائے بھی منقول ہے کہ امام احمد سے تاوان اور اس کی نفی کی شرط کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہیں۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تاوان واجب ہونے یا تاوان کا ذمہ دار نہ ہونے کی شرط لگادی جائے تو شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا (۱)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۷/ ۲۹۔
(۲) المہذب ۱/ ۴۰۸۔
(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۳، شرح الدرر ۲/ ۲۹۶، حاشیہ الدسوقی ۴/ ۲۸، المغنی ۶/ ۱۱۸۔

اجیر مشترک کے مقابلہ آجر کی ذمہ داریاں:

۱۳۷ - آجر کی ذمہ داری ہے کہ شرط کے مطابق وقت مقررہ پر مطلوبہ سامان اجیر کو اپنا کام انجام دینے کے لئے حوالہ کردے، جس وقت کا صراحتاً ذکر کیا گیا ہو یا جو عرف سے ثابت ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر اجیر اپنا کام انجام نہیں دے سکتا۔ ضمنی چیزوں کے حوالہ کرنے کے سلسلے میں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ اجیر مشترک کی ذمہ داریوں کے ذیل میں ذکر کیا جاچکا ہے۔

۱۳۸ - کام کی تکمیل اور سپردگی کے بعد اگر فریقین کے درمیان پیشگی ادائیگی یا ایک مدت کے بعد ادائیگی کی شرط طے نہیں پائی ہے تو آجر کی ذمہ داری ہے کہ اجیر مشترک کو اجرت دے دے، نیز جس عمل پر اجرت دی جاتی ہے خود اس کا کوئی اثر اس سامان سے متعلق نہ ہوتو اجیر کے اجرت کا مستحق ہونے کے لئے حوالگی اور سپردگی شرط نہیں ہے، جیسے قلی اور ایجنٹ وغیرہ، اگر اٹھایا ہوا سامان حوالگی سے پہلے ہی ضائع ہوگیا، یا ایجنٹ سے جس چیز کی خرید فروخت کی خواہش کی تھی وہ ضائع ہوگئی، تو ایسی صورت میں بھی وہ اپنے کام کی اجرت کے حق دار ہونگے، ہاں اگر اجیر کو ایسا کام سونپا گیا جس کا اثر سامان سے متعلق ہو، جیسے رنگنے کے لئے کپڑے دیئے تو اب کام سے فراغت اور حوالگی کے بعد ہی اجرت کا استحقاق ہوگا، بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی شرط پہلے سے طے شدہ نہ ہو، اگر کپڑے حوالہ ہونے سے پہلے ضائع ہوگئے تو اجرت واجب نہ ہوگی، یہ اس وقت ہے کہ اجیر نے آجر سے دور رہ کر کام کیا ہو۔

اگر اجیر آجر کے مکان میں یا اس کے ماتحت رہ کر کام کرے تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ کام کے حساب سے اجرت کا حق دار

(۱) المغنی ۶/ ۱۱۸۔

ہوگا اور بعض کی رائے یہ کہ کام کی تکمیل کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوگا(۱)، جیسا کہ اجرت کی بحث میں گذر چکا ہے۔

کام کی تکمیل اور حوالگی کے ساتھ ہی اجیر مشترک کا اجارہ ختم ہو جائے گا، نیز جو سامان کام کا محل ہو اس کی ہلاکت سے بھی اجارہ ختم ہوجاتا ہے، اور دوسرے اسباب بھی ہیں جن کا ذکر عمومی طور پر اجارہ کے ختم ہوجانے کے ذیل میں آچکا ہے اور ان کی تفصیلات بھی مذکور ہوچکی ہیں۔

اجیر مشترک کی اقسام:

حجام وطبیب کا اجارہ اور ان پر تاوان:

۱۳۹ - پچھنہ لگانا بالاتفاق جائز ہے، اور اس پر اجرت لینے کے سلسلے میں چونکہ احادیث متعارض ہیں، اس لئے فقہاء کی تین رائیں ہیں:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے(۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے پچھنہ لگوایا ہے اور لگانے والے کو اجرت بھی دی ہے۔ بخاری شریف میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "احتجم النبي ﷺ وأعطى الحجام أجره" (آپ ﷺ نے پچھنہ لگوایا ہے اور اس کی اجرت بھی لگانے والے کو عطا فرمائی)، اگر یہ جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسا نہ کرتے۔

بعض حضرات اسے مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ رافع بن خدیج سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "کسب الحجام خبیث" (پچھنہ لگانے والے کی کمائی ناجائز ہوتی ہے)۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث اس روایت سے منسوخ ہے جس میں نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ کچھ لوگ میرے زیر پرورش ہیں اور میرے پاس ایک غلام بھی ہے جو پچھنہ لگاتا ہے، کیا میں اپنے زیر پرورش لوگوں کو اس کی کمائی کھلاسکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم" (ہاں)۔ نیز اتقانی کا خیال ہے کہ ممانعت کی حدیث تقاضہ مروت کے درجہ میں کراہت کو بتلاتی ہے۔

تیسری رائے ہے کہ پچھنہ لگانے کی اجرت حرام ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من السحت کسب الحجام" (پچھنہ لگانے والے کی کمائی حرام ہے)۔

کتب فقہ میں تمام نقطہ نظر کی دلیلوں کو پیش کرنے اور ان کا جائزہ لینے کے بعد جن سے حرام نہ ہونے کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حرمت کا کوئی قول نہیں، البتہ آزاد آدمی کے لئے اس کی کمائی کھانا مکروہ ہے، اور اس کی تعلیم حاصل کرنا اور اس کام کے لئے خود کو اجیر رکھنا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں دناءت ہے(۱)۔

علامہ شامی نے کہا ہے کہ اگر پچھنہ لگانے والا پچھنہ لگانے پر پہلے سے کوئی شرط لگائے تو مکروہ ہے(۲)۔

۱۴۰ - ایک شخص نے کسی کو پچھنہ لگانے کے لئے اجیر رکھا، پھر اس کی رائے ہوئی کہ اسے یہ نہیں کرنا چاہئے تو اس کو یہ معاملہ ختم کردینے کا اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ اس میں مال کا ضیاع ہے یا تاوان کا خطرہ یا نقصان(۳)۔

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۳- ۵۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶، المہذب ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۴/ ۲۷۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳۔

(۱) المغنی ۶/ ۱۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۔

پچھنہ لگانے والے پر تاوان:

۱۴۱- پچھنہ لگانے والا پچھنہ لگانے میں جب تک معمول کی حد سے تجاوز نہ کرجائے اس پر نقصان کا تاوان نہیں، کیونکہ پچھنہ لگانے کا نقصان طبع انسانی کی قوت وضعف پر مبنی ہے، اور پچھنہ لگانے والا خود اسے نہیں جان سکتا کہ پچھنہ لگوانے والا کس قدر زخم کا متحمل ہوسکتا ہے، پس سلامتی کا لحاظ رکھنا ممکن نہیں، لہذا تاوان اس سے ساقط ہوجائے گا(۱)۔

المغنی میں ہے کہ پچھنہ لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور طبیب پر تاوان نہیں ہوگا، بشرطیکہ معلوم ہو کہ وہ اپنے فن میں مہارت رکھتا ہے، نیز اس نے اپنے عمل میں مناسب حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو کوئی تاوان نہیں، اس لئے کہ وہ اپنے عمل کے بارے میں اجازت یافتہ ہے۔

ہاں اگر ایسا آدمی اپنے فن میں ماہر ہو اور معمول کی حد سے تجاوز کرجائے، یا ایسا نہ کرے لیکن اس کو فن میں مہارت نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اتلاف ہے، اور اتلاف میں ارادہ کو دخل ہو یا نہ ہو، بہر صورت تاوان عائد ہوتا ہے، جیسا کہ مال تلف کرنے کا حکم ہے، نیز یہ فعل حرام بھی ہے، لہذا اگر اس کا یہ زخم جسم میں سرایت کرجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ یہ امام شافعی اور اصحاب رائے کا نقطۂ نظر ہے، اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۴۲- پچھنہ لگانے والے کو دوسرے کام جیسے فصد، بال مونڈنا، کاٹنا، ختنہ کرنا، جسم کے کسی حصہ کو کاٹنا، ان مقاصد کے لئے ضرورتاً اجیر رکھا جائے تو بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ تمام امور وہ ہیں کہ حاجت انسانی ان کی متقاضی ہے اور حرمت کی کوئی دلیل نہیں، لہذا اس پر اجارہ اور اس پر اجرت لینا دونوں جائز ہے(۱)۔

۱۴۳- طبیب کو علاج کے لئے اجرت پر رکھنا اور خود اس کا علاج پر اجرت لینا جائز ومباح ہے، بشرطیکہ اس سے شاذ ونادر غلطی ہوتی ہو، یہی بات فقہاء شافعیہ کی صراحت سے معلوم ہوتی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اور طبیب پر تاوان بھی عائد کیا جائے گا۔ فقہاء یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر طبیب کو ایک مقررہ مدت میں علاج کے لئے اجیر رکھے تو جائز نہیں، اس لئے کہ اس اجارہ میں کام اور وقت دونوں کو جمع کردیا گیا ہے۔ فقہاء کے ایک اور قول کے مطابق جس کو حنابلہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ علاج میں مدت پر مبنی اجارہ درست ہے، صحت یابی پر اجارہ درست نہیں، اس لئے کہ اس کا صحت مند ہونا معلوم نہیں۔ لہذا اگر اس نے اس مدت میں علاج کیا اور صحت نہ ہوسکی تب بھی وہ اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کی ہے اور اگر اسی مدت کے اندر ہی مریض صحت یاب ہوگیا یا اس کی موت واقع ہوگئی، تو بقیہ مدت کے لئے اجارہ فسخ ہوجائے گا اور وہ اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا۔ امام مالک کے نزدیک جب تک مریض صحت یاب نہ ہوجائے معالج اجرت کا حق دار نہیں، لیکن خود مالکیہ نے امام مالک سے یہ قول نقل نہیں کیا۔

۱۴۴- اگر مریض مرض کے باقی رہنے کے باوجود علاج سے رک جائے تو جب تک طبیب اپنے آپ کو علاج کے لئے پیش کرتا رہے، اور علاج کی مقررہ مدت گذر نہ جائے، طبیب اجرت کا حق دار ہوگا، کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے، اور اجیر اپنی ذمہ داری ادا کررہا ہے، لہذا طبیب جب تک معمول کی خدمت انجام دیتا رہے اجرت کا مستحق ہوگا۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۰-۷۸، المہذب ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۴/ ۲۷، المغنی ۶/ ۱۲۳۔

۱۴۵ - یہ جائز نہیں کہ طبیب پر مریض کے صحت یاب ہونے کی شرط عائد کی جائے، گو ابن قدامہ نے ابن ابی موسیٰ سے اس کا جواز نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، لیکن ایسی صورت میں یہ جعالہ ہوجائے گا، اجارہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اجارہ میں مدت یا متعینہ عمل کا ہونا ضروری ہے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ ابوسعید جب کسی کو جھاڑ پھونک کرتے تو اس سے صحت یاب ہونے کی شرط پر معاملہ کرتے (۱)۔ امام مالک نے بھی اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ الشرح الصغیر میں ہے کہ اگر طبیب نے مریض سے صحت یابی کی شرط پر معاملہ کیا تو طبیب اس وقت اجرت کا حق دار ہوگا جب کہ مریض صحت یاب ہوجائے (۲)۔

طبیب پر تاوان اس وقت واجب ہوگا جب کہ اس کی کوتاہی کا دخل ہو، اگر اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو، وہ فن سے واقف ہو اور غلطی نہ کرے تو اس پر تاوان نہیں (۳)۔

۱۴۶ - اگر طبیب کے علاج سے پہلے ہی مریض شفایاب ہوگیا اور اس کی بیماری ٹھیک ہوگئی تو یہ ایسا عذر ہے کہ جس کی وجہ سے اس اجارہ کا فسخ کرنا درست ہوگا۔ علامہ شامی کا بیان ہے کہ دانت کے نکالنے کے لئے طبیب سے اجارہ کیا گیا، لیکن دانت کی تکلیف جاتی رہی تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس سے اجارہ ختم ہوجائے گا، اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں، یہاں تک کہ ان لوگوں کا بھی نہیں جو اعذار کی بناپر اجارہ توڑنے کو جائز نہیں کہتے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ کسی کو دانت نکالنے کے لئے اجیر رکھا جائے اور درد ختم ہوجائے،

(۱) المغنی ۶/ ۱۳۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۰-۷۳-۷۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۷-۲۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۹-۵۰۵، کشاف القناع ۴/ ۲۷، المغنی ۶/ ۱۲۵۔

یا آنکھ میں سرمہ لگانے کے لئے رکھا جائے اور آنکھ ٹھیک ہوجائے تو اجارہ کا معاملہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ جس کام پر معاملہ طے پایا تھا اب اس کا حصول ممکن نہیں رہا (۱)۔

کنواں کھودنے پر اجارہ:

۱۴۷ - معقود علیہ میں ایک طرح کی جہالت ہے، اس لئے کہ اجیر کو نہیں معلوم کہ کھدائی کے درمیان وہ کس چیز سے دوچار ہوگا، اسی لئے اجیر پر فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ اس معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے جس زمین میں کھدائی ہونی ہے اس سے واقفیت کو ضروری قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ زمین کے تفاوت سے کھدائی میں بھی تفاوت اور فرق ہوتا ہے، یہ فقہاء اس بات کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ طول وعرض اور عمق ہر لحاظ سے زمین کھودنے کی مقدار بھی متعین ہوجائے۔ کھدائی کی اجرت مدت کے لحاظ سے بھی مقرر ہوسکتی ہے اور اس کام کے لحاظ سے بھی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ کنویں کا عرض عمق نیز کھدائی کی جگہ واضح کردی جائے، مگر چونکہ اس تعیین کے بغیر بھی کنواں کھدوانے کا اجارہ مروج ہے اس لئے استحساناً ایسا کرنا جائز ہے، اور ایسی صورت میں کنووں کی کھدائی کے سلسلے میں اوسط درجہ کے عمل پر اجارہ متصور ہوگا (۲)۔

۱۴۸ - اگر اجیر کے لئے کھدائی کی جگہ مقرر کردی، اور کھدائی کی مطلوبہ مقدار بھی متعین کردی، پھر اجیر نے کام شروع کرنے کے بعد محسوس کیا کہ زمین سخت ہے اور اس کے لئے زیادہ اخراجات اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰، المہذب ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۴/ ۳۰۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۱-۴۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷، المہذب ۱/ ۳۹۸، کشاف القناع ۴/ ۶۔

خصوصی آلات کی حاجت ہے تو اس کو کام پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، اس کو معاملہ ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا، اور جتنا کھود چکا ہے اس کے بقدر اجرت کا مستحق ہوگا، نیز اجرت کا اندازہ کرنے میں کام سے باخبر لوگوں سے رجوع کیا جائے گا، اگر اس کی ملکیت میں کنواں کھودا، مگر جو حد مقرر تھی وہاں تک پہونچنے سے پہلے پانی نکل آیا، تو اگر موجودہ آلہ سے پانی کے اندر کھدائی ممکن ہو تو کھودنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر دوسرا آلہ بنانے کی حاجت پیش آئی تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

۱۴۹ - اسی طرح فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کنویں کا کچھ حصہ کھود چکا اور اس کے لحاظ سے اجرت لینا چاہتا ہے، تو اگر وہ زمین آجر کی ملکیت میں ہو تو اجیر کو اس کا حق حاصل ہوگا، جتنا کچھ حصہ وہ کھودتا جائے گا وہ حصہ آجر کے حوالہ ہوتا جائے گا یہاں تک کہ اگر کنواں گر جائے اور لوگوں کے چلنے پھرنے یا ہوا سے اس میں مٹی گر جائے اور وہ زمین کے برابر ہو جائے تو بھی اس کی اجرت میں کوئی کمی نہیں ہوگی، ہاں اگر کنواں کسی اور کی ملک میں تھا، تو اجیر کو کھدائی کی تکمیل اور حوالگی سے قبل اجرت کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، چنانچہ اس صورت میں اگر کنواں گر جائے اور حوالگی سے پہلے بھر جائے تو وہ اجرت کا حق دار نہیں۔

فقہاء کہتے ہیں کہ کسی چاہ کن سے ۱۰×۱۰ کنواں دس درہم میں کھودنے کا معاملہ کیا، اس نے ۵×۵ کھودا تو اس حساب سے اجرت کا حق دار ہوگا، البتہ بالائی اور نچلے حصہ کی کھدائی کی قیمت کا اوسط نکال کر حساب کیا جائے گا۔ اگر یہ شرط لگائی کہ ایک ہاتھ گیلی مٹی یا نرم زمین ایک درہم، اور پتھریلی زمین دو درہم، اور زیر آب حصہ فی گز تین درہم کے حساب سے کھودیں، اور کنویں کے طول اور احاطہ کی تعیین کر دی جائے تو جائز ہے۔ اگر کنویں کا کچھ حصہ کھودا اور اجیر کی موت واقع ہوگئی، تو کھدائی کی قیمت لگائی جائے گی، اور متوفی کے ورثاء اس کے کام کی نسبت سے اجرت حاصل کریں گے، جیسا کہ مذکور ہوا(۱)۔

لحاظ رہے کہ یہ احکام اُس زمانہ کے مروجہ عرف پر مبنی ہیں۔

چرواہے کا اجارہ:

۱۵۰ - چرواہا یا تو اجیر مشترک ہوگا یا اجیر خاص، اس لئے اجیر مشترک اور اجیر خاص کے سابقہ احکام اس پر بھی جاری ہوں گے البتہ چرواہے سے متعلق بعض احکام خصوصی طور سے قابل ذکر ہیں:

۱۔ اگر چرانے کے لئے مویشی کی تعداد مقرر کر دی تھی تو وہ اس تعداد سے زیادہ کی چرواہی کا پابند نہیں جس پر فریقین نے اتفاق کیا تھا، لیکن اگر مویشیوں کے بچے جننے کی وجہ سے تعداد بڑھ گئی تو قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس کا چرانا بھی اس کے ذمہ نہ ہو، مگر حنفیہ استحساناً اس کو لازم قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ تابع کے درجہ میں ہے، اور عرف ورواج بھی یہی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن ظاہر مذہب ان حضرات کا یہ ہے کہ یہ چرواہے کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔

۲۔ چرواہے کو مثلاً بکری کے مرجانے کا اندیشہ ہو، اور غالب گمان یہ ہو کہ ذبح نہ کیا تو مر جائے گی، چنانچہ اس نے ذبح کر دیا، تو استحساناً وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس سلسلے میں مالک اور چرواہے کی رائے میں اختلاف ہو جائے تو چرواہے کی رائے معتبر ہوگی (۲)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۷، شرح الخرشی ۴/۱۸، کشاف القناع ۴/۶، المہذب ۱/۴۰۹۔

(۲) المغنی ۶/۱۲۶-۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۷-۲۹، الفتاوی الہندیہ ۴/۵۰۸-۵۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۳۔

علوم اور صنعت وحرفت کی تعلیم:

۱۵۱ - اس سلسلے میں ہم واضح کئے دیتے ہیں کہ خالص دینی علوم کے سوا دوسرے علوم کی تعلیم پر اجارہ جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، گو وہ علوم علوم شرعیہ کے لئے مقدمہ اور وسیلہ کا درجہ رکھتے ہوں، جیسے نحو، بلاغت اور اصول فقہ وغیرہ کی تعلیم، یہی حکم صنعت وحرفت کی تعلیم کا ہے۔

معاملہ اگر ایک مقررہ مدت کے لئے ہوتو اس مدت کی اجرت کا حق دار ہوگا، اور بالاتفاق اجارہ صحیح ہوجائے گا، لیکن اگر اجارہ میں طلبہ کے حصول علم اور مہارت کی شرط لگادی جائے، تو قیاس یہی ہے کہ اجارہ صحیح نہ ہو، اس لئے کہ معقود علیہ مجہول ہے، اس لئے کہ ذہانت اور بلادت میں لوگوں کے درمیان تفاوت ہوا کرتا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء اسے استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ استاذ طالب علم کو پرکھ لے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہے، اگر اجیر عمل کرلے تو دوسرے فاسد اجارہ کی طرح اس صورت میں بھی اس تعلیم کی مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی۔

جدید ذرائع نقل وحمل کا اجارہ:

۱۵۲ - قدیم فقہاء نے جدید ذرائع نقل وحمل یعنی موٹر، ہوائی جہاز اور سمندری جہاز کے کرایہ سے بحث نہیں کی ہے بلکہ جانور، اشخاص اور چھوٹی کشتیوں کا ذکر کیا ہے۔

گذشتہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ جانور اور چھوٹی کشتیوں نیز اشخاص کے اجارہ کے احکام ان حالات اور صورتوں کی طرف لوٹتے ہیں: اجارۂ مشترک۔ اجارہ خاص۔ ایسا اجارہ جو ذمہ سے متعلق ہو۔ متعین شی کا اجارہ۔ اور کام پر اجارہ مدت کی وضاحت کے ساتھ یا بلاوضاحت۔ فقہاء نے ان تمام صورتوں کے احکام واضح کردیئے ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، ان کو ان جدید ذرائع نقل وحمل پر منطبق کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ بھی ان مذکورہ صورتوں سے خارج نہیں ہیں، کچھ اختلاف بھی ہوسکتا ہے، جیسے سوار کی تعیین کہ اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، بس یا ہوائی جہاز میں دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا، برخلاف جانور کے کہ جانور پر سوار کے موٹاپے اور دبلاپن کا اثر پڑتا ہے۔ سوار اپنے ساتھ سامان کیا لے جاسکتا ہے؟ اس کی بنیاد طے شدہ معاملہ پر ہوگی، اگر کوئی بات طے نہ پائی ہوتو عرف کی حیثیت اس میں حکم کی ہے۔

اشخاص یا سامان کی منتقلی پر اجرت کا استحقاق بھی طے شدہ معاملہ اور عرف پر مبنی ہے۔

اجیر مشترک، اجیر خاص یا کسی خاص سامان مثلاً کشتی کے اجارہ کی صورت میں تاوان کے جو احکام ہیں، وہی ان جدید ذرائع نقل وحمل پر بھی منطبق ہوں گے۔

اجارہ میں کسی اور کے حق کا نکل آنا:

۱۵۳ - جوشی کرایہ پر دی اگر آجر کے بجائے کوئی دوسرا شخص اس کا مستحق نکل آیا، تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اجارہ باطل ہوجائے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ اس صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوگا، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ اجرت کا حق دار کون ہوگا؟ اس کی تفصیل ''استحقاق'' کے بحث میں دیکھی جائے۔

إجازة

تعریف:

۱- لغت میں "إجازة" کا معنی "نافذ کرنا" ہے، کہا جاتا ہے: "أجاز الشیئ" جب اس کو نافذ کردے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک إجازة کا استعمال اس لغوی مفہوم سے ہٹ کر نہیں ہے۔

فقہاء بسا اوقات اجازة کا اطلاق "عطا کرنے" پر کرتے ہیں (۲)، اور کبھی افتاء یا تدریس کی اجازت دینے پر کرتے ہیں (۳)۔

محدثین وغیرہ اجازة کا اطلاق روایت کی اجازت دینے پر کرتے ہیں، خواہ حدیث کی روایت ہو یا کتاب کی روایت۔ اس کی مزید تفصیل بحث کے آخر میں آرہی ہے، اجازة جب نافذ کرنے کے معنی میں ہو تو تصرف کے بعد ہی آئے گا، اور اجازت دینے کے معنی میں ہو تو تصرف سے مقدم ہی ہوگا۔

اس طرح اس کی چار قسمیں ہوجاتی ہیں:

(۱) دیکھئے: لسان العرب (جوز)۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۷۶، مخطوط استنبول، آثار محمد بن الحسن الشیبانی رص ۱۴۹، المحلی ۹/ ۱۵۷، مصنف عبد الرزاق ۸/ ۱۵۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴ طبع اول بولاق۔

اول: إجازة بمعنی نافذ کرنا:

إجازة کے ارکان:

۲- إجازة کے اندر مندرجہ ذیل امور کی موجودگی ضروری ہے:

الف۔ جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے: یہ وہ شخص ہے جو بغیر اختیار تصرف انجام دے جیسے فضولی۔

ب۔ نافذ کرنے والا: وہ شخص ہے جو تصرف کا مالک ہے خواہ وہ اصیل ہو یا وکیل یا ولی یا وصی یا قیم یا نگران وقف۔

ج۔ وہ امر جسے نافذ کیا جائے: اور وہ تصرف کا عمل ہے۔

د۔ صیغہ: اجازة کے الفاظ یا جو اس کے قائم مقام ہوں۔

جمہور فقہاء کی اصطلاح میں یہ سارے ہی امور ارکان ہیں، اور حنفیہ رکن کا لفظ صرف صیغہ یا اس کے قائم مقام پر بولتے ہیں۔

الف۔ جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے:

۳- جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے اس کے اندر درج ذیل شرائط کی موجودگی ضروری ہے:

وہ ایسا شخص ہو جس کا تصرف منعقد ہو جاتا ہے، جیسے بالغ عاقل شخص، اور بعض تصرفات کے اندر باشعور بچہ۔

چنانچہ تصرف انجام دینے والا شخص اگر عقد تصرف کا اصلاً اہل ہی نہ ہو جیسے مجنون اور بے شعور بچہ، تو تصرف باطل ہوگا اور تنفیذ کے قابل نہیں رہے گا (۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۶۶ طبع الامام، جامع الفصولین ۱/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۳ طبع مکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ الدسوقی ۳/ ۲۹۵ طبع دار الفکر، المغنی ۴/ ۲۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم المنار۔

جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جا رہا ہے، نفاذ کے وقت تک اس کا زندہ رہنا:

۴- اجازت کے درست اور معتبر ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ اگر تصرف کی نوعیت ایسی ہو کہ نافذ نہ قرار دینے کی صورت میں اس کے حقوق تصرف کرنے والے کی طرف لوٹتے ہوں جیسے خریداری اور کرایہ داری، تو اس شخص کی زندگی میں ہی اجازت صادر ہو۔

لیکن جن تصرفات میں تصرف کرنے والا محض سفیر اور ترجمان سمجھا جاتا ہے، اور کسی بھی حالت میں اس کی طرف تصرف کے حقوق نہیں لوٹتے جیسے نکاح، تو نفاذ کے وقت تصرف کرنے والے کی حیات شرط نہیں ہے، مثلاً ایک فضولی نے کسی مرد کا نکاح کسی عورت سے کردیا، پھر فضولی کا انتقال ہوگیا، پھر اس مرد نے اس کے تصرف کو نافذ قرار دیدیا تو یہ اجازت صحیح سمجھی جائے گی، اس لئے کہ اس عقد میں وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر اور ترجمان کی ہے، اور اس عقد کے حقوق میں سے کوئی حق موکل کی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اس کی طرف نہیں لوٹتا ہے(۱)۔

یہ حنفیہ کا صریح مسلک ہے، شافعی مذہب کی بعض جزئیات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء شافعیہ ایک مسئلہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مورث کا مال یہ سمجھتے ہوئے فروخت کردیا کہ مورث باحیات ہے اور وہ فضولی ہے، پھر معلوم ہوا کہ مورث کا اس وقت انتقال ہو چکا تھا اور عاقد مالک ہو چکا تھا تو اس سلسلے میں دو قول ہیں، اور کہا گیا ہے کہ دو مشہور وجہیں ہیں، ان میں سے صحیح تر وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح ہو جائے گا کہ اس کا صدور مالک کی جانب سے ہوا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا کہ وہ معلق بالموت کے معنی میں ہے، اور نیز وہ غائب کی مانند ہے(۱)۔

ظاہر ہے کہ یہاں پر پہلا رجحان تصرف فضولی کے جواز کے قول پر مبنی ہے، کیونکہ اس کا تصرف اس گمان پر تھا کہ وہ فضولی ہے، اور مورث کی وفات کے پائے جانے کے بعد اس کی تنفیذ اس اعتبار سے ہوگی کہ وہ مالک ہے، تو اس کی دو حیثیتیں ہوئیں: اس کا فضولی ہونا، اور اس کا مالک ہونا، اور وہ خود دونوں صورتوں میں باحیات ہے، جہاں تک بطلان کے قول کا سوال ہے جو شافعیہ کے نزدیک معتمد بھی ہے تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے(۲)، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے سلسلے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔

ب- نافذ قرار دینے والا:

۵- نفاذ کا اختیار رکھنے والا (نافذ قرار دینے والا) یا تو ایک فرد ہوگا یا ایک سے زائد، اگر ایک ہوگا تب تو حکم واضح ہے، اور اگر نفاذ کا حق رکھنے والے ایک سے زائد ہوں تو ضروری ہے کہ تمام وہ لوگ جنہیں حق تنفیذ حاصل ہے باتفاق اس تصرف کو نافذ قرار دیں بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کو تنفیذ کا مکمل حق ہو، اگر ان میں اختلاف ہو جائے، کچھ لوگ تو نافذ قرار دیں اور کچھ لوگ رد کردیں، تو رد کو اجازت پر مقدم مانا جائے گا، جیسے خیار شرط اگر دو اشخاص کو دیا جائے، اور ایک بیع کو نافذ قرار دے اور دوسرا شخص اجازت سے گریز کرے تو تصرف نافذ نہیں ہوگا(۳)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع بولاق، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۰۔

(۱) المجموع ۹/ ۲۶۱ طبع المنیریہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۱۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۴۸-۴۹۔

اگر نفاذ قابل تقسیم ہو، مثلاً کسی فضولی نے کسی مشترکہ مال میں تصرف کیا ہوتو نافذقرار دینے والے کے حصہ میں نفاذ ہوجائے گا، اس کے شرکاء کے مال میں نہیں ہوگا۔

۶ - اجازت کی صحت کے لئے اجازت دینے والے میں بوقت اجازت تصرف کی اہلیت ضروری ہے، پس اگر تصرف کی نوعیت ہبہ کی ہوتو اس کے اندر تبرع کی اہلیت پائی جانی ضروری ہے، اگر بیع کی نوعیت ہوتو عقد کرنے کی اہلیت ہونی ضروری ہے، وغیرہ، اس لئے کہ کسی تصرف کو جائزقرار دینا انشاء کے حکم میں ہے، تو اس میں ان شروط کا پایا جانا ضروری ہوگا جو انشاء میں ضروری ہوتی ہیں۔

۷ - حنفیہ، مالکیہ، ایک قول کے مطابق حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جوتصرفات اجازت پرموقوف ہوتے ہیں، جیسے خیارشرط اس شخص کے لئے جوعقد سے اجنبی ہو (یعنی عقد میں وہ فریق نہ ہو)، ان میں ضروری ہے کہ وقوع تصرف کی حالت میں اس تصرف کو جائزقرار دینے والے کا وجود ہو، کیونکہ ہر تصرف جو واقع ہو اور اس کے واقع ہونے کے وقت اس کو نافذقرار دینے والے کا وجود نہ ہو باطل ہوتا ہے، اور جو عقد باطل ہو چکا وہ بعد کو حاصل ہونے والی اجازت سے نافذنہیں قرار پائے گا(۱)۔

چنانچہ اگر باشعور بچہ نے بیع کی، پھر قبل اس کے کہ ولی اس کے تصرف کو جائزقرار دے وہ بچہ بالغ ہوگیا، اور اس بچہ نے بالغ ہونے کے بعد اپنی نابالغی میں کئے گئے تصرف کو خود نافذقرار دے لیا تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حالت عقد میں اس تصرف کی تنفیذ کا اختیار رکھنے والا ولی موجود ہے، اور جب کسی فضولی نے کسی شخص کا نکاح کردیا، پھر قبل ازیں کہ وہ شخص اس تصرف نکاح کو نافذقرار دے اس شخص نے اسی فضولی کو اپنے نکاح کا وکیل بنادیا اور فضولی نے وکیل ہونے کے بعد وکالت سے پہلے والے اپنے تصرف کو نافذقرار دے لیا تو حنفیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک یہ درست ہے (۱)، لیکن اگر اس نے کم عمری میں طلاق دی، پھر بالغ ہوا اور اپنی طلاق کو خود ہی نافذ قرار دے لیا تو درست نہیں ہوگا، کیونکہ صغیر کی طلاق کے وقوع کے وقت کوئی نافذقرار دینے والا نہیں تھا، اس لئے کہ ولی صغیر کی زوجہ کو طلاق نہیں دے سکتا اور نہ کوئی ایسا تصرف کرسکتا ہے جو صغیر کے لئے خواہ وہ باشعور ہو یا بےشعور سراسر ضرررساں ہو، یہ مذہب جمہور (یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا ہے، اور امام احمد کا بھی ایک قول ہے)، حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ طلاق اور اس کے نتائج کا شعور رکھنے والے بچہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے (۲)۔

۸ - شافعیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ جو شخص تنفیذ کا اختیار رکھتا ہے وہ عقد کے وقت تصرف کا مالک ہو، لہذا اگر فضولی نے بچہ کا مال فروخت کردیا، پھر بچہ بالغ ہوا اور بیع کو نافذقرار دے لیا تو بیع نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد کے وقت بچہ بیع کا اختیار نہیں رکھتا تھا (۳)، یہ مسئلہ فضولی کے تصرفات کے جواز کے بارے میں ان کے قول پر مبنی ہے۔

۹ - نافذقرار دینے والے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اسے محل تصرف کی بقا کا علم ہو، خود تصرف جسے نافذ کررہا ہے اس کا علم ہونا تو ظاہری بات ہے، لیکن جہاں تک محل تصرف کی بقا سے آگاہی کا تعلق ہے تو ہدایہ میں ہے: اگر مالک نے اپنی زندگی میں نافذ کردیا لیکن مبیع کے حال سے وہ ناواقف ہے تو امام ابویوسف کے پہلے قول کے مطابق بیع

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳۵، ۲/ ۳۲۷، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲ طبع بیروت، التحفہ ۴/ ۲۴۲ طبع المیمنیہ۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۳۵، الحطاب ۴/ ۲۴۶ طبع لیبیا۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۱۶ طبع الحلبی، المواق ۴/ ۴۳ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۶ طبع الریاض۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۱۔

درست ہے، یہی قول امام محمد کا بھی ہے، اس لئے کہ بقا اصل ہے، امام ابو یوسف نے پھر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ جب تک بوقت تنفیذ اس کی موجودگی کا علم نہ ہو بیع درست نہیں ہے، کیونکہ شرط نفاذ میں شک واقع ہو گیا ہے اور شک کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوگا، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے (۱)۔ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس بابت کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، کیونکہ ان کے نزدیک مختار قول تصرفات فضولی کے عدم جواز کا ہے، اس لئے فروعی مسائل کی تخریج میں انہوں نے توسع نہیں کیا۔

ج۔ نافذ قرار دیا جانے والا تصرف (محل تنفیذ):

محل تنفیذ یا تو قول ہوگا یا فعل۔

تنفیذ اقوال:

۱۰ - اجازت وتنفیذ تصرفات قولیہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں ان تصرفات میں مندرجہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

اول: خود وہ تصرف صحیح ہو، عقد غیر صحیح کی تنفیذ نہیں ہو سکتی جیسے مردار کی بیع، کہ یہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی ہے، یہ بیع صرف شکلا وجود میں آتی ہے، حکما غیر موجود ہوتی ہے، اور غیر موجود میں تنفیذ کا سوال ہی نہیں (۲)۔

موقوف اور غیر لازم عقد اس وقت باطل ہو جاتا ہے جب تنفیذ کا اختیار رکھنے والا شخص اسے رد کر دے، اور ایک بار رد کر دینے کے بعد وہ نافذ نہیں ہوگا (۳)۔

دوم: تصرف صحیح اور غیر نافذ یعنی موقوف ہو، جیسے مرض الموت میں مریض کا ایک تہائی سے زیادہ ترکہ کا ہبہ کرنا، اور جیسے فضولی کا تصرف قائلین جواز کے نزدیک (۱)، اور غیر لازم عقود، جیسے خیار کے ساتھ منعقد ہونے والے عقود۔

سوم: معقود علیہ بوقت تنفیذ موجود ہو، اگر معقود علیہ فوت ہو چکا ہو تو تنفیذ نہیں ہوگی، کیونکہ تنفیذ عقد کے اندر تصرف کا نام ہے، لہذا عاقدین اور معقود علیہ کی موجودگی عقد کے برقرار رہنے کے لئے ضروری ہے (۲)۔

ایک محل پر متعدد عقود کا نفاذ:

۱۱ - اگر ایک ہی شئ سے متعلق ایک سے زیادہ تصرف کیا جائے اور ان متعدد تصرفات وعقود کو صاحب اختیار کی طرف سے ایک ساتھ نافذ قرار دیا جائے تو یہ اجازت وتنفیذ ان عقود میں سے اسی عقد سے متعلق قرار دی جائے گی جو اجراء وتنفیذ کا زیادہ حقدار ہو (مثال آگے آرہی ہے)۔

حنفیہ نے عقود وتصرفات کی زیادہ حقدار ہونے کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ترتیب قائم کی ہے:

کتابت (کسی شخص کا اپنے غلام سے یہ معاملہ طے کرنا کہ اگر وہ اتنی رقم ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا)، تدبیر (کسی شخص کا غلام کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کر دینا کہ اگر میں مر جاؤں تو تم آزاد ہو)، عتق (فوری طور پر غلام کو آزاد کر دینا)، اس کے بعد بیع، پھر نکاح، پھر ہبہ، پھر اجارہ، پھر رہن۔

---

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۳۱۳ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۹۱ طبع مطبعۃ الامام مصر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۰ ۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۱) ابن عابدین نے موقوف بیوع کی تعداد ۳۸ تک پہنچائی ہے، دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۱، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۱ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲، شرح الزرقانی ۶/ ۱۹۔

لہذا اگر فضولی نے کسی شخص کی باندی فروخت کردی، اور دوسرے فضولی نے اسی باندی کا نکاح کردیا، یا اسے اجرت پر رکھ دیا یا رہن رکھ دیا، اور مالک نے دونوں فضولی کے تصرف کو ایک ساتھ نافذ قرار دے دیا، تو بیع جائز ہوگی اور دیگر عقود باطل ہوں گے، اس لئے کہ بیع دیگر تصرفات کے مقابلہ اجراء ونفاذ کا زیادہ حق رکھتا ہے، پس اجازت بیع کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ دیگر عقود کے ساتھ (۱)، دیگر فقہاء کے نزدیک یہ تفصیل نہیں ملی۔

تصرفات فعلیہ کو نافذ قرار دینا:

افعال کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو کسی چیز کو وجود میں لایا جائے گا (ایجاد)، یا کسی چیز کو ختم کیا جائے گا (اتلاف)۔

۱۲ - افعال ایجاد کے سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

اول: ان میں اجازت جاری نہیں ہوگی، یہ رائے امام ابوحنیفہ کی ہے۔

دوم: نفاذ ان میں جاری ہوگا، یہ رائے امام محمد بن الحسن کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسے ہی ترجیح حاصل ہے، پس اس بنیاد پر اگر غاصب نے غصب شدہ شی کسی تصرف کے تحت کسی اجنبی کو دے دیا، اور مالک نے اسے جائز قرار دے دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب بری الذمہ نہیں ہوگا بلکہ اب بھی وہ ضامن رہے گا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہی ہے کہ افعال میں نفاذ جاری نہیں ہوتا، مالکیہ اور شافعیہ کے بعض فروعی مسائل اور امام احمد کی ایک روایت سے محسوس ہوتا ہے کہ ان کی رائے بھی امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے۔

مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ غاصب کے تصرف پر رضامندی اس کے قبضہ کو امانت کا قبضہ نہیں بناتی، شافعیہ اور حنابلہ نے اس روایت کی علت یہ بیان کی ہے کہ غصب کی ہوئی شی میں غاصب کے تصرفات حرام ہیں، اور تصرف حرام کو نافذ قرار دینے کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔

امام محمد بن الحسن کا مسلک یہ ہے کہ غاصب کے تصرف کو مالک کا جائز قرار دے دینا صحیح ہے اور اس کی وجہ سے غاصب بری الذمہ ہوجائے گا اور ضمان اس سے ساقط ہوجائے گا، ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ افعال میں اجازت جاری ہوتی ہے، حنابلہ کی ایک دوسری روایت بھی یہی ہے، البتہ امام احمد سے اس روایت کی تخریج میں علماء حنابلہ کا اختلاف ہے (۱)۔

۱۳ - حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افعال اتلاف میں اجازت جاری نہیں ہوسکتی ہے، چنانچہ ولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صغیر کے مال میں سے ہبہ کردے، اس لئے کہ ہبہ اتلاف ہے، اگر ولی ہبہ کرتا ہے تو ضامن ہوگا، اور بچہ بالغ ہوکر ولی کے ہبہ کو نافذ قرار دیدے تو بھی نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ افعال اتلاف میں اجازت جاری نہیں ہوتی۔

مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اور رہے حنابلہ تو انہوں نے اس صورت میں جبکہ ولی باپ ہو اور جبکہ ولی باپ کے علاوہ کوئی اور ہو فرق کیا ہے، ولی اگر باپ ہے تو اس کا تصرف تعدی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ اپنے لڑکے کے مال کے مالک ہونے کا اسے حق ہے، فرمان نبوی ہے: "أنت ومالک لأبیک" (۲) (تم اور تمہارا مال تمہارے والد کا ہے)، لیکن ولی اگر باپ نہیں ہے تو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۵۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، حاشیہ طحطاوی علی الدر ۴/ ۱۰۹ طبع بیروت، الحطاب ۵/ ۲۹۰ طبع لیبیا، الأم ۳/ ۲۵۲، القواعد لابن رجب رص ۲۱۸ طبع دار المعرفہ لبنان، کشاف القناع ۴/ ۹۵ طبع انصار السنہ۔

(۲) حدیث: "أنت ومالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے، طبرانی نے الکبیر میں اور بزار نے حضرت سمرہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۲۷۷)۔

پھر حنابلہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، اور انعال اتلاف میں اجازت کا نافذ نہ ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی کے تصرفات کا مدار زیر ولایت شخص کی مصلحت اور اس کا مفاد ہونا چاہئے، اور زیر ولایت شخص کا کوئی مال تبرعاً کسی کو دیدینا اس کے مال کا اتلاف اور کھودینا ہے، اور ایسی صورت میں ولی کا وہ تصرف جو زیر ولایت شخص کے مفاد میں نہیں ہے باطل قرار پائے گا، اور جو تصرف باطل قرار پائے بعد کو ملنے والی اجازت وتنفیذ اس کو لاحق نہیں ہوگی۔

۱۴ - لقطہ کے سلسلے میں جبکہ اسے پانے والے نے صدقہ کردیا ہو اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے ایک سال تک اعلان کیا، لیکن مالک نہیں آیا تو پانے والا اس کا مالک ہوجائیگا، اور اس بنا پر اگر وہ مذکورہ مدت کے بعد صدقہ کردے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خالص اپنے مال کا صدقہ کیا ہے، ان کے کلام سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اگر اس مدت سے پہلے وہ صدقہ کردے یا اس کا اعلان نہ کرے تو اس صورت میں ضامن ہوگا اگر مالک اس کے صدقہ کو نافذ نہ قرار دے، ان کی دلیل حضرت زید بن خالدؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لقطہ کے سلسلے میں فرمایا: "فإن لم تعرف فاستنفقها" (اگر اس کا مالک نہ ملے تو اسے خرچ کر ڈالو)، دوسری روایت میں یہ لفظ ہے: "وإلا فهي كسبيل مالك" (بصورت دیگر وہ تمہارے مال کی طرح ہے)، اور ایک روایت میں یہ ہے: "ثم كلها" (پھر اسے کھالو)، اور ایک روایت میں یوں ہے: "فانتفع بها" (۱) (اس سے فائدہ اٹھالو)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر پانے والے نے لقطہ کو صدقہ کردیا، پھر اس کا مالک آتا ہے اور ثواب کی غرض سے اسکے صدقہ کو نافذ قرار دیدیتا ہے تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ حضرت عمر بن خطاب نے اس شخص کے سوال کا جواب دیتے ہوئے جس نے اپنے زیر قبضہ مال لقطہ میں تصرف کے بارے میں سوال کیا تھا، فرمایا: "کیا میں تمہیں اس کا سب سے اچھا راستہ نہ بتاؤں؟ اس کو صدقہ کردو، پھر اگر مالک آتا ہے اور مال طلب کرتا ہے تو تم مال کا عوض اس کو دیدو اور صدقہ کا اجر تمہیں ملے گا، اور اگر وہ اجر کو اختیار کرتا ہے تو اسے اجر ملے گا، اور تمہیں تمہاری نیت کا پھل ملے گا" (۱)۔

مذہب شافعیہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پانے والا مال لقطہ میں جس قسم کا تصرف کرے اسے تعدی شمار کیا جائے گا اور وہ ضامن ہوگا (۲)، اس کی مزید تفصیل اصطلاح "لقطہ" کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اجازت اور تنفیذ کے الفاظ:

فقہاء کے کلام کا پورے طور پر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت کے متعدد طریقے ہیں، مجموعی طور پر ان کی پانچ صورتیں ہیں:

پہلا طریقہ: قول

۱۵ - اصل اجازت میں یہ ہے کہ اس کے لئے وہ الفاظ بولے جائیں جو اجازت کے مفہوم کو ادا کرتے ہوں، جیسے اجازت دینے والے کا

---

(۱) حدیث زید: "أن النبي ﷺ قال في شأن اللقطة: فإن لم تعرف فاستنفقها" کی روایت بخاری اور مسلم نے مختلف الفاظ سے کی ہے نیز امام مالک نے موطا میں اور امام شافعی نے اس کی روایت اپنے طریق سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۷۳)۔

(۱) أثر عمر: "ألا أخبرك بخير سبلها..." کی روایت عبد الرزاق نے اپنی مصنف ۱۰/ ۱۳۹ میں کی ہے المحلی لابن حزم ۸/ ۲۵۸-۲۵۹-۲۶۶۔

(۲) الحطاب ۵/ ۷۲ طبع لیبیا، منح الجلیل ۳/ ۱۷۹-۱۸۰، الحطاب والمواق ۶/ ۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، الأم ۴/ ۶۸، قواعد ابن رجب ۲۰۶، المغنی ۵/ ۶۹۸، ۷۰۲ طبع الریاض، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۱۰۹ طبع بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۳ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ۔

قول اَجزت (میں نے جائز قرار دیا)، أنفذت (میں نے نافذ کردیا)، أمضیت (میں نے جاری کردیا)، اور رضیت (میں راضی ہوا) اور اس طرح کے دوسرے الفاظ (۱)۔

لیکن اگر اجازت کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جن سے نفاذ کا مفہوم بھی ادا کیا جانا ممکن ہو اور دوسرا مفہوم بھی ادا کیا جانا ممکن ہو تو ایسی صورت میں قرائن احوال سے فیصلہ کیا جائے گا، اگر قرائن احوال بھی نہ ہوں تو کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

تحریر اور قابل فہم اشارہ بوقت مجبوری قول کے قائم مقام ہوں گے، اس کی مزید تفصیل "صیغہ عقد" پر بحث کے ضمن میں آرہی ہے۔

دوسرا طریقہ: فعل

۱۶ - ہر وہ فعل جس کا عقود میں قبولیت قرار دینا صحیح ہو اس کا اجازت قرار دینا بھی صحیح ہوگا (۳)۔

تیسرا طریقہ:

۱۷ - مقررہ اوقات والے تصرفات میں مدت کا گذر جانا، مثلاً خیار شرط کے اندر مدت خیار کا گذر جانا (۴) (دیکھئے: خیار شرط)۔

چوتھا طریقہ:

۱۸ - قوی قرائن: جس وقت کنواری بالغہ کو اس کے ولی نے خبر دی کہ اس نے اس کا نکاح فلاں سے کرادیا ہے اس وقت اس کا مسکرانا، اور خوشی ومسرت کی ہنسی، اور اس کا چپ رہنا اور مہر لے لینا، یہ امور اس کی جانب سے اجازت کا قوی قرینہ ہیں، برخلاف تیز آواز کے ساتھ رونا اور واویلا کرنا، کہ یہ انکار کا قرینہ ہے (۱)۔

ایسے محل میں جہاں ابطال وانکار کی حاجت ہو خاموش رہ جانا اجازت کے قوی قرائن میں سے ہے، جیسے سامان کا مالک دیکھ رہا ہے کہ اس کا باشعور لیکن نابالغ بچہ اس کے سامان کو بازار (۲) وغیرہ میں فروخت کررہا ہے (۳)، یہ دیکھ کر بھی وہ مالک خاموش رہ جائے تو اس کی یہ خاموشی رضا واجازت سمجھی جائے گی۔

پانچواں طریقہ:

۱۹ - وہ حالت جو تصرف کے عدم نفاذ کی موجب ہو اس حالت کا بدل جانا، جیسے مرتد عن الاسلام کے تصرفات، چاہے وہ معاوضات مالیہ ہوں جیسے بیع اور اجارہ، یا تبرعات ہوں جیسے ہبہ، وصیت اور وقف، ایسے تمام تصرفات مالی اور مرتد کے کئے ہوئے عقود کو امام ابوحنیفہ غیر نافذ اور موقوف قرار دیتے ہیں، پس اگر وہ شخص اسلام کی طرف واپس آجائے تو حالت ردت جو موجب عدم نفاذ کی تھی بدل گئی لہذا وہ تصرفات جو موقوف تھے اب نافذ ہوجائیں گے، اور اگر وہ شخص حالت ارتداد میں مرگیا، یا قتل کیا گیا، یا دار الحرب چلا گیا اور قاضی نے اسے حربی قرار دیدیا تو یہ سارے عقود وتصرفات باطل ہوجائیں گے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱۴۱/۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱۵۴/۳، جامع الفصولین ۳۱۵/۱، حاشیہ ابن عابدین ۱۴۱/۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۷/۴ طبع اول۔

(۴) المغنی ۵۸۶/۳۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۸۷/۱، حاشیہ ابن عابدین ۳۴۵/۳۔

(۲) مسلم الثبوت ۴۴/۲، حاشیۃ الدسوقی ۱۲/۳، ۲۹۴ طبع دار الفکر، شرح الزرقانی ۱۹/۶۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۱۸۵/۱ طبع المطبعۃ العامرہ، حاشیہ ابن عابدین ۳۴۵/۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴/۷ طبع مصطفی محمد۔ ابن نجیم اور سیوطی دونوں نے اپنی اپنی الاشباہ والنظائر میں وہ مسائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے ہیں جن میں خموشی کو نفاذ اور قرار تصور کیا جاتا ہے۔

۲۰ - یہ پانچوں طریقے حنفیہ کا صریح مذہب ہیں، عقد بیع کے الفاظ کے ذیل میں مالکیہ کے کلام سے ان کا یہی مذہب سمجھ میں آتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک قولی تصرفات کے اندر اصل عبارت ہے، اور ان کے مذہب جدید میں یہی معتمد ہے، قدیم مذہب میں لین دین اور اس جیسے امور پر اعتماد کرنا بھی جائز ہے، یہ امام نووی اور ایک جماعت کی اختیار کردہ رائے ہے، خواہ یہ لین دین کسی نفیس اور قیمتی شی میں کیا گیا یا معمولی اور حقیر شی میں، اور ان میں سے بعض حضرات نے معاطاۃ کو صرف معمولی چیزوں میں جائز رکھا ہے، پس انکے قول معتمد کے مطابق اجازت صرف الفاظ وعبارت سے واقع ہوگی نہ کہ اور چیزوں سے، حنابلہ کی فروعات سے سمجھ میں آتا ہے کہ فی الجملہ ان کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

مرتد کے تصرفات اور ان کے موقوف یا نافذ ہونے کی بابت فقہاء کی آراء میں تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق وہ موقوف ہوں گے، اگر اسلام کی طرف وہ لوٹ آتا ہے تو اجازت شارع کی وجہ سے اسکے تصرفات نافذ ہوجائیں گے، حنفیہ میں سے صاحبین اور شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق اسکے تصرفات نافذ ہوں گے، اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ جن ائمہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ مرتد تصرف کی اہلیت رکھتا ہے اور اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور ازالہ ملکیت کا کوئی سبب موجود نہیں ہے، اور ارتداد کی وجہ سے صرف اتنا ہے کہ وہ قتل کا مستحق ہے، جہاں تک دوسری رائے کا تعلق ہے تو اس کے قائلین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ارتداد کی وجہ سے اس کا خون مباح ہو چکا ہے، اور اس کا مال بھی اس کی ذات کے تابع ہے، لہذا اس وقت تک انتظار کیا جائے گا تا آنکہ اس کا معاملہ صاف ہوجائے (۱)۔

اجازت کے آثار:

۲۱ - اجازت کا اثر انشاء تصرف کے وقت سے ظاہر ہوگا (یعنی اس تصرف کو اس وقت سے جائز اور نافذ تسلیم کیا جائے گا جس وقت وہ تصرف کیا گیا تھا)، اسی لئے فقہاء کا جملہ معروف ہے: ''الإجازة اللاحقة كالإذن السابق'' یعنی بعد کو کسی تصرف کو جائز قرار دینا ایسا ہی ہے جیسے تصرف سے پہلے اس کی اجازت دیدینا (۲)۔

اس اصول پر بہت سارے فروعی مسائل متفرع ہوتے ہیں جن میں سے چند کا تذکرہ درج ذیل ہے:

۱۔ نافذ قرار دینے والا شخص اجازت کے بعد تصرف کے بیع ہونے کی صورت میں ثمن کا مطالبہ مباشر سے کرے گا، مشتری سے مطالبہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ مباشر (جو فضولی ہے) اجازت کے بعد وکیل ہوگیا (۳)۔

۲۔ اگر فضولی نے دوسرے کی ملکیت فروخت کردی، پھر مالک نے بیع کو نافذ کردیا تو بیع بھی ثابت ہوگی اور قیمت میں رعایت بھی، چاہے مالک کو قیمت میں رعایت کا علم ہوا یا نہ ہو، مگر اجازت کے بعد اس فضولی نے قیمت کم کردی ہو تو مالک کو اختیار ہوگا (کہ بیع کو قبول کرے یا رد کردے) (۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳؍ ۳۰۱، المبسوط ۱۰؍ ۱۰۴، منح الجلیل ۴؍ ۶۹۴، الدسوقی ۳؍ ۳، الأم ۶؍ ۱۵۱، حاشیۃ الجمل ۳؍ ۱۱۷-۱۱۹، ۴؍ ۵۰، منتہی الارادات ۲؍ ۵۰۳، المغنی ۶؍ ۷۴ طبع الریاض، ۴؍ ۱۰ طبع المنار، زوائد الکافی ص ۸۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۱۲، المغنی ۵؍ ۲۴۹، ۲۵۰ طبع اول، حاشیۃ الجمل ۳؍ ۱۱۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۴۰۔

(۴) جامع الفصولین ۱؍ ۳۱۵، البحر الرائق ۶؍ ۱۶۱۔

۳- اگر تصرفات متعدد ہوں، اور مالک نے ان میں سے ایک کو نافذ کیا تو صرف وہی عقد درست ہوگا جس کو خاص کر مالک نے نافذ قرار دیا ہے، پس اگر غاصب نے مغصوبہ شئی کو فروخت کر دیا، پھر مشتری نے بھی اسے فروخت کر دیا یا اسے اجرت پر دے دیا یا رہن رکھ دیا اور متعدد ہاتھوں سے وہ گذرا، پھر مالک نے ان عقود میں سے صرف ایک کو نافذ قرار دیا تو صرف وہی عقد درست ہوگا جس کو نافذ قرار دیا ہے، کیونکہ سارے عقود نفاذ پر ہی موقوف ہیں، اگر ایک عقد کو نافذ قرار دیا تو صرف وہی درست ہوگا(۱)، یہ تفصیلات فقہائے حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں ہمیں نہیں ملی۔

اجازت کو رد کرنا:

۲۲- جس شخص کو اجازت کا حق حاصل ہے وہ اجازت پر موقوف تصرف کو رد بھی کر سکتا ہے، رد کرنے کے بعد پھر اسے نافذ کرنے کا اختیار اسے نہیں رہے گا، اس لئے کہ رد کرتے ہی وہ تصرف باطل ہو گیا(۲)۔

اجازت سے رجوع:

۲۳- اجازت کا اختیار رکھنے والا اگر تصرف کو نافذ کر دے تو اس کے بعد وہ اجازت سے رجوع نہیں کر سکتا، لہذا اگر کسی نے یہ سنا کہ کسی فضولی نے اس کی ملکیت فروخت کر دی، اور اس نے نافذ کر دیا حالانکہ ثمن کی مقدار اسے معلوم نہیں ہے، پھر جب اسے معلوم ہوا تو بیع کو رد کر دیا، تو بیع لازم ہو جائے گی اور اس کے رد کرنے کا اعتبار نہیں رہے گا، کیونکہ بیع کو انجام دینے والا بائع (جو یہاں فضولی ہے) وکیل کی مانند ہو چکا ہے(۱)۔

دوم: اجازت بمعنی عطا کرنا:

۲۴- اجازت بمعنی عطا کرنا، حاکم یا کسی با حیثیت شخص کی جانب سے عطیہ کے معنی میں ہے، جیسے کسی کام پر انعام، اس کی تفصیل ''ہبہ'' کی بحث میں آئیگی۔

سوم: اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینا:

۲۵- جہاں تک اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینے کا تعلق ہے تو ایسے ہی شخص کو افتاء یا علوم دینیہ کی تدریس کی اجازت دینا جائز ہے جو قرآن، حدیث، آثار، فقہی وجوہ اور اجتہاد رائے کا عالم نیز عادل اور قابل اعتماد ہو(۲)۔

چہارم: اجازت بمعنی روایت کرنے کی اجازت دینا:

۲۶- اجازت کے ذریعہ روایت حدیث اور اس پر عمل کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کی رائے میں یہ درست نہیں ہے، یہی امام شافعی کی بھی ایک روایت ہے، ائمہ حنفیہ میں سے ابو طاہر دباس سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے، لیکن جس رائے پر عمل ہے اور جو جمہور اہل علم محدثین وغیرہ کی رائے ہے وہ اجازت دینے کے جواز اور اس کے ذریعہ روایت کرنے کی اباحت اور ایسی روایت پر عمل کے وجوب کا قول ہے۔

۲۷- روایت حدیث کی اجازت دینا مستحسن ہے اگر اجازت دینے

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۶۶ طبع الامیریہ میں اسی طرح ہے شاید یہ نفاذ کی صورت میں عقد جدید کے آغاز کے قبیل سے ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۳۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳، المغنی ۴/ ۹۵۔

(۲) عقود رسم المفتی، محمد سید عمیم الاحسان نے قواعد الفقہ رص ۵۶۶ میں اس جانب اشارہ کیا ہے۔

والا اس چیز کا عالم ہے جس کی اجازت دے رہا ہے اور جس کو اجازت دے رہا ہے وہ اہل علم میں سے ہو، اس لئے کہ یہ توسع ہے اور اس چیز کا علم دینا ہے جس کی اہل علم اہلیت رکھتے ہیں اور اس کی حاجت پڑتی ہے، اور بعض لوگوں نے اس میں مبالغہ کرتے ہوئے روایت کے لئے اجازت کو شرط قرار دیا ہے، اور ابو العباس الولید بن بکر المالکی نے امام مالکؒ سے ایسا نقل کیا ہے۔

اجازت کتب کی صورتیں:

۲۸ – جس طرح روایت حدیث کی اجازت دینے کا عرف رائج ہے، اسی طرح کتابوں کی روایت اور تدریس کی اجازت کا بھی رواج ہے، اس کی مختلف صورتیں ہیں:

پہلی صورت: کسی خاص شخص کو معین کتاب کی روایت کی اجازت دے، مثلاً کہا جائے کہ ''میں نے تمہیں اپنی فلاں کتاب کی روایت کی اجازت دی''۔

دوسری صورت: کسی خاص شخص کو غیر معین شیٔ کی روایت کی اجازت دے، مثلاً کہے کہ ''میں نے تمہیں اپنی تمام مسموعات کی روایت کی اجازت دی''۔

جمہور فقہاء و محدثین نے ان دونوں صورتوں میں روایت کو جائز قرار دیا ہے اور اس طرح مروی پر عمل واجب بتایا ہے، لیکن دوسری صورت کے ذریعہ عمل کے جواز پر علماء کے درمیان زیادہ اختلاف ہے (۱)۔

تیسری صورت: کسی غیر معین شخص کو مخصوص شیٔ کی روایت کی اجازت دی جائے، مثلاً کہا جائے کہ ''میں نے مسلمانوں کو اپنی اس کتاب کی روایت کی اجازت دی''، یہ صورت نئی ہے، اور اگر یہ کسی موجودہ وصف سے وابستہ ہو تو جواز سے زیادہ قریب ہے۔

ابن صلاح فرماتے ہیں: ''قابل اقتداء بزرگوں میں سے کسی سے نہ ایسا دیکھا نہ ایسا سنا کہ انہوں نے اس طرح اجازت کا استعمال کیا ہو''۔

چوتھی صورت: غیر مخصوص شخص کو غیر معین شیٔ کی روایت کی اجازت دی جائے، مثلاً کہا جائے کہ ''میں ہر اس شخص کو جو میری کسی بھی تالیف سے واقف ہو، اس کی روایت کی اجازت دیتا ہوں''، اس صورت کو بعض لوگ فاسد قرار دیتے ہیں اور اس کے صحیح نہیں ہونے کو ظاہر قرار دیتے ہیں، قاضی ابو الطیب طبری نے یہی فتویٰ دیا ہے، لیکن بعض حنابلہ و مالکیہ سے اس کا جواز منقول ہے۔

ان صورتوں کے علاوہ دیگر اور بھی صورتیں ہیں، جن پر عمل محققین کے نزدیک جائز نہیں ہے (۱)۔

---

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح رص ۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات مطبعۃ الاصیل حلب ۱۳۸۶ھ۔

(۱) ابن الصلاح ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۶، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۰۸، کشف الأسرار ۳/ ۴۶-۴۸۔

اِجبار

تعریف:

۱- اِجبار کا لغوی معنی غلبہ اور زور زبردستی کے ہیں، کہا جاتا ہے: "أجبرته علی کذا" میں نے اسے زبردستی کام پر مجبور کردیا، اور میں اس پر غالب آگیا پس وہ شخص مجبَر ہے، بنوتمیم اور بیشتر اہل حجاز کی لغت میں اس لفظ کا استعمال یوں ہے: جبرته جبراً و جبوراً، ازہری کہتے ہیں کہ جبرته اور أجبرته دونوں لغت بہتر ہیں، فراء کہتے ہیں کہ میں نے اہل عرب کو یوں کہتے سنا ہے: "جبرته علی الأمر" اور "أجبرته" (۱)۔

فقہاء کے نزدیک لفظ اجبار کی کوئی مخصوص تعریف ہمیں نہیں ملی، البتہ فقہی جزئیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء اس لفظ کا استعمال اس کے سابقہ لغوی معنی سے ہٹ کر نہیں کرتے، چنانچہ جس شخص کو نکاح کرانے کی ولایت اجبار حاصل ہو وہ اپنے زیر ولایت شخص کا نکاح بالجبر کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اور جس شخص کے لئے حق شفعہ ثابت ہو وہ مشتری سے زبردستی ان اراضی کی ملکیت حاصل کرسکتا ہے جن میں اس کو حق شفعہ حاصل ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ قاضی کو حق حاصل ہے کہ ٹال مٹول کرنے والے مقروض کو قرض کی ادائیگی پر وہ مجبور کرے، اس طرح کی مختلف مثالیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح (جبر)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- یہاں پر کچھ اور الفاظ ہیں جن کا استعمال فقہاء نے ان معانی کے لئے کیا ہے جو لفظ اجبار سے رشتہ رکھتے ہیں جیسے اکراہ، تسخیر اور ضغط۔

اِکراہ کی تعریف بعض علمائے اصول نے یہ کی ہے: انسان کو ایسے عمل پر مجبور کرنا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہو اور اگر اسے اس کام پر دھمکی کے ذریعہ مجبور نہیں کیا جاتا تو وہ اس کام کو نہیں کرتا ہو (۱)، بعض فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ انسان کو ایسے کام کا پابند اور مجبور کرنا جو اسے طبعاً یا شرعاً ناپسند ہو، اور جسے ناپسندیدگی کے باوجود وہ اس لئے انجام دے کہ اس سے بڑے نقصان کو دور کرسکے (۲)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکراہ کے اندر دھمکی اور وعید لازمی ہے، اور مکرہ شخص کا انجام دیا ہوا تصرف اس کی مرضی کے بغیر ہوتا ہے، اسی لئے اکراہ کی صورت میں رضا نہیں ہوتی اور اس اختیار کو اکراہ فاسد یا باطل کردیتا ہے، اس لئے تصرف بھی باطل ہوگا، یا اس مکرہ کے لئے حق خیار ثابت کیا جائے گا، اس کی مزید تفصیل لفظ "اکراہ" پر گفتگو میں آئے گی۔

۳- تسخیر کا لغوی معنی کسی انسان کا دوسرے کو کسی کام میں مفت (بیگار) استعمال کرنا (۳)، فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں ہے۔

۴- ضغط لغت میں تنگی، سختی اور اکراہ کو کہتے ہیں (۴)، جہاں تک فقہی استعمال کا تعلق ہے تو برزلی کہتے ہیں کہ ابن ابی زید سے دریافت کیا گیا کہ مضغوط (جس پر ضغط (دباؤ) کیا گیا ہو) کون ہے؟ انہوں نے کہا: وہ شخص کہ اپنی زمین یا کسی متعین چیز کو فروخت کرنے کے لئے جس پر دباؤ ڈالا گیا ہو، یا جس کا مال ظلماً لینے کے لئے دباؤ ڈالا گیا ہو

(۱) شرح المنار رص ۱۹۲، کشف الاسرار ۴/۱۵۰۲۔
(۲) الاختیار شرح المختار ۳/۲۷۵۔
(۳) المصباح المنیر (سخر)۔
(۴) القاموس، المصباح (ضغط)۔

اور اس وجہ سے وہ فروخت کردے، اور کہا گیا ہے کہ مضغوط وہ ہے کہ ظلماً مال کی ادائیگی کے لئے جس کو مجبور کیا جائے اور صرف اسی وجہ سے وہ فروخت کردے(۱)۔

جبکہ لفظ ''اِجبار'' ان تمام الفاظ سے زیادہ عام ہے، کیونکہ کبھی تو ایسا عمل حرام اور غیر مشروع ہوتا ہے تو اس میں اکراہ، تسخیر اور ضغط کے مفاہیم بھی شامل ہوتے ہیں، اور کبھی اجبار مشروع بلکہ مطلوب ہوتا ہے، جیسا کہ اجبار کے لئے دھمکی اور وعید کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، اور نہ ہی مکرہ شخص ہی کے فعل سے تصرف کا وقوع ضروری ہے، بلکہ بسا اوقات مجبور کرنے والے شخص کے فعل یا قول سے بھی تصرف ہوتا ہے، جیسے ولی مجبر کے ذریعہ اس شخص کا نکاح کردینا جس پر اسے ولایت اجبار حاصل ہو، جیسے نابالغ اور مجنونہ کا نکاح، اور جیسے مفاد عامہ کے لئے مالک سے اس کی ملکیت جبراً چھین لی جاتی ہے، اور کبھی تو یہ تصرف دونوں میں سے کسی ایک کے تلفظ یا طلب کے بغیر خود بخود وجود میں آجاتا ہے، جیسے ایک دَین کے عوض دوسرے دَین کو (مقاصہ جبریہ(۲)) جبراً منہا کردینا، اس کے قائل مالکیہ کے علاوہ(۳) دیگر جمہور فقہاء

(۱) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۲۲۸ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا۔

(۲) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے اور اس دوسرے کا بھی اس پر قرض ہے اور دونوں قرض جنس، وصف اور نقد میں برابر ہیں، تو اگر دونوں کی مقدار برابر ہے تو دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر مقدار میں برابر نہیں ہیں تو زائد والے میں سے اقل مقدار کے بقدر ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے کوئی دینی ممانعت نہ لازم آتی ہو، اور نہ اس سے کوئی ضرر پیش آتا ہو۔ اس نوع کے مقاصہ میں بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ آتے ہیں، اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو جو رقم دیتا ہے وہ حقیقی معنی میں امانت نہیں ہوتی بلکہ اس امانت میں دوسری رقم ملانے اور اسے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے اس طرح وہ قرض ہوجاتا ہے، اور بینک سے رقم نکالنے والا اپنا عین حق نہیں حاصل کرتا بلکہ وہ بھی قرض سے مشابہ شی ہوتی ہے، اس طرح وہ قرض خواہ اور قرض دہندہ دونوں ہوجاتا ہے اور مقاصہ خود بخود انجام پاتا رہتا ہے۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۵۳۔

ہیں(۱)، اسی طرح اجبار مشروع تصرف کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بغیر مقابل کے تسخیر ہو، اور عوض اس میں قائم رہتا ہے، نیز اجبار کا تعلق ضغط کی طرح صرف بیع تک محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی صورتیں متعدد اور متنوع ہیں۔

اجبار کا شرعی حکم:

۵ - اجبار یا تو مشروع ہوگا جیسے قاضی کا ٹال مٹول کرنے والے مقروض پر ادائیگی کے لئے اجبار، یا غیر مشروع ہوگا جیسے کسی ظالم کا کسی شخص پر بغیر تقاضائے شرعی اپنی ملکیت فروخت کرنے پر اجبار۔

اجبار کا حق کیسے حاصل ہے:

۶ - اجبار بسا اوقات شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور کسی فرد کے ارادہ کا اس میں دخل نہیں ہوتا ہے، جیسے میراث، اور کبھی شارع کی طرف سے ایک شخص کو دوسرے شخص پر اجبار کا حق ثابت ہوتا ہے کسی خاص سبب سے جس کی وجہ سے شارع اس کو یہ اختیار دیتا ہے، جیسے قاضی اور ولی الامر کو ظلم کے ازالہ اور مفاد عام کی رعایت کے لئے حاصل ہونے والا حق، ان حالات کی بیشتر صورتوں کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں، اور مزید تفصیل اور مختلف مسالک کی آراء کا ذکر موسوعہ میں متعلقہ اصطلاحات کے تحت آئے گا۔

شرعی حکم کے ذریعہ اجبار:

۷ - اجبار حکم شرع کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے اور افراد اسکے دیانۃً اور قضاءً تنفیذ کے پابند ہوتے ہیں، جیسا کہ میراث کے احکام میں ہوتا

(۱) المبسوط ۱۲/ ۲۰۶، الہدایہ ۴/ ۱۱۱، الأم ۷/ ۳۸۸، القلیوبی ۴/ ۳۳۶، المغنی ۱۲/ ۲۲۹۔

ہے جو اللہ کا وصیت کردہ فریضہ ہے، اور ہر وارث اس حکم کا جبراً پابند ہوتا ہے، اور وارث کی ملکیت اپنے مورث کے ترکہ میں ثابت ہوتی ہے خواہ دونوں میں سے کوئی اسے پسند نہ کرے۔

اسی طرح عشر، خراج، جزیہ اور زکاۃ کے فرائض ہیں، کوئی اگر بخلا یا تہاوناً ادا نہیں کرتا ہے تو اس سے جبراً لیا جائے گا۔

جو شخص اپنے پالتو جانوروں پر خرچ کی سکت نہیں رکھتا ہو اسے مجبور کیا جائے گا کہ انہیں فروخت کردے یا اجرت پر دے دے یا ماکول اللحم جانور کو ذبح کرلے، اگر وہ انکار کرتا ہے تو حاکم مناسب قدم اٹھائے گا، کیونکہ جو شخص حیوان کا مالک ہوگا اس پر اس کا خرچ بھی واجب ہوگا۔ بیوی، والدین، اولاد اور اقارب کے نفقہ میں بھی جبر ہوتا ہے، جس کی مزید تفصیل اور اختلاف آراء کا ذکر اپنے اپنے مقام پر آئے گا (۱)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ماں کو بچہ کی رضاعت اور پرورش پر مجبور کیا جائے گا اگر کوئی متبادل نہ ہو اور بچہ کا مفاد اس کا متقاضی ہو، اسی طرح باپ کو رضاعت و پرورش کی اجرت دینے پر مجبور کیا جائے گا (۲)، البتہ اگر ماں کا متبادل ہو تو ماں کو رضاعت پر مجبور کرنے کا حق باپ کو نہیں ہوگا، یا بلا ضرورت دودھ چھڑانے پر مجبور کرنے کا حق باپ کو نہیں ہوگا، ابن عابدین نے اس کو ترجیح دی ہے کہ باپ کو دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر ماں کو مجبور کرنے کا حق حاصل ہے (۳)۔

جیسے مضطر بحکم شرع اس پر مجبور ہے کہ وہ شی حرام کھالے یا پی لے جس کے ذریعہ حلق میں پھنسی ہوئی غذا اتر سکے یا اس شدید بھوک سے (جس سے جان کو خطرہ ہو) نکل آئے تاکہ اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالے (۱)، پس ان سبھی صورتوں میں اجبار براہ راست شرع سے آتا ہے، اور صاحب اختیار حاکم ان صورتوں میں محض نافذ کرنے والا ہے جہاں اس کی دخل اندازی کی ضرورت ہے بغیر اس کے کہ اس کے لئے اس میں کوئی اختیار ہو۔

حاکم کی جانب سے اجبار:

۸- بسا اوقات شارع کی جانب سے حاکم کو دفع ظلم اور مفاد عامہ کی بحالی کے لئے اجبار کا حق حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اسی ذیل میں وہ بات ہے جو فقہاء نے کہی ہے کہ ٹال مٹول کرنے والے مقروض پر قرض کی ادائیگی کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ مار پیٹ کے ذریعہ ہو یا قید کے ذریعہ، ورنہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق قاضی کو اس کی املاک فروخت کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ ضرب و حبس کے ذریعہ تو جبر کے قائل ہیں تاکہ وہ اپنا دین ادا کردے لیکن جبراً اس کی ملکیت بیچنے کے وہ قائل نہیں (۲)، اس کی مزید تفصیل لفظ "حجر" کے تحت آئے گی۔

اسی طرح فقہاء نے کہا ہے کہ عام انسانی ضروریات کے تیار کرنے والے اہل حرفت اگر ضرورت کا سامان تیار کرنے سے رک جائیں اور دوسرے لوگ اس کام کو کرنے والے نہ ہوں تو حاکم استحساناً انہیں اس پر مجبور کرے گا (۳)۔

۹- اسی طرح حاکم کو یہ بھی حق ہے کہ پانی کے مالک کو اپنی ضرورت سے زائد پانی ایسے لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے پر مجبور کرے جو

---

(۱) التیجع المشروع رص ۲۵۷-۲۵۹، البحر ر ۲/ ۱۱۶-۱۲۰، المغنی ۹/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۳-۶۳۶، البحر ر ۲/ ۱۱۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۴۔

(۱) البحر ر ۲/ ۱۳۷۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۱۴۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۰، مقدمات ابن رشد ۲/ ۲۰۰۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۳۹، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ ۲۳، ۸۷۔

پیاسے ہوں یا جن کے پاس پانی کے حصول کا ذریعہ نہ ہو(۱)، اسی طرح فقہاء نے نجی چشموں اور نالیوں کے پانی میں دوسروں کے لئے حق شفہ (پانی پینے کا حق)(۲) بھی ثابت کیا ہے، لوگوں کو یہ بھی حق ہے کہ بہتے پانی یا چشمہ کے مالک سے مطالبہ کریں کہ ان کی جانب بھی پانی بہائیں تاکہ وہ اپنا حق حاصل کرسکیں، یا مالک ان کے لئے پانی تک رسائی ممکن بنائے، اور اگر لوگوں کی ضرورت تنہا اسی پانی سے وابستہ ہوگئی ہے تو حاکم پانی کے مالک کو اس پر مجبور کرے گا۔ علامہ کاسانی نے ذکر کیا ہے کہ کچھ لوگ پانی کے پاس پہنچے اور پانی کے مالک سے پانی طلب کیا لیکن انہوں نے انکار کیا، تو ان لوگوں نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ ہماری گردنیں اور سواری کے جانوروں کی گردنیں مارے پیاس کے کٹی جارہی تھیں، تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: تم لوگوں نے ہتھیار سے ان سے جنگ کیوں نہ کی؟ (۳)۔

۱۰- چونکہ ذخیرہ اندوزی مسلم شریف کی اس روایت کی وجہ سے ممنوع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من احتکر فھو خاطئ" (جس نے ذخیرہ اندوزی کی وہ غلطی پر ہے) اس لئے فقہاء مسالک کا کہنا ہے کہ حاکم ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو اس وقت کے نرخ پر فروخت کرنے کا حکم دے گا، اگر وہ نہیں فروخت کرتے ہیں تو لوگوں کی ضرورت کے وقت انہیں اس پر مجبور کرے گا، البتہ ابن جزی نے ذکر کیا ہے کہ جبر کے سلسلے میں اختلاف ہے، کاسانی نے بھی حنفیہ سے اختلاف نقل کیا ہے، لیکن مرغینانی وغیرہ نے مذہب کا متفقہ قول نقل کیا ہے (اور وہی صحیح ہے) کہ اگر ذخیرہ اندوز اس کے حکم کے مطابق فروخت نہیں کرتا ہے تو حاکم جبراً اسے فروخت کردے گا(۱)۔

اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حاکم وقت اگر کسی عہدہ پر کسی کو مقرر کرے تو اس کے املاک کی فہرست تیار کرائے، اور آئندہ جو کچھ بھی اس فہرست سے زائد اور بیت المال سے ملنے والی آمدنی سے زائد اس کے پاس ملے جسے اس نے اپنے منصب کی وجہ سے حاصل کیا ہو، وہ سب اس سے جبراً واپس لے لیا جائے گا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کے ساتھ ایسا کیا جب ان سے شکایت کی گئی کہ عمال نے اپنی گورنری اور قضاء کے عرصہ میں کیا کچھ حاصل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کے سامانوں سے بھی حصہ نکال لیا(۲)۔

۱۱- حاکم کی طرف اجبار کی مثال صحابہ کو کتابی عورتوں سے نکاح کرنے سے حضرت عمرؓ کا منع کرنا بھی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ: میں اس شادی کو حرام قرار نہیں دیتا، البتہ مجھے اندیشہ ہے کہ مسلم خواتین کے ساتھ شادی سے گریز نہ ہونے لگے، چنانچہ انہوں نے حضرت طلحہ اور حضرت حذیفہ اور ان کی کتابی بیویوں کے درمیان تفریق کردی(۳)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۵۲۔

(۲) انسانوں اور جانوروں کو پلانے کا حق نہ کہ زمین کی سیرابی۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۹۵، المغنی ۵/ ۵۲۹ طبع سوم المنار، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۵ اور اس کے بعد صفحات۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۸، الہدایہ ۴/ ۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷- ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، المغنی ۴/ ۲۲۱ طبع المنار، القوانین الفقہیہ ۳/ ۲۴۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۲۵۲، حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت ابن سعد نے الطبقات ۳/ ۲۸۲ طبع دار صادر اور ابوعبید نے اپنی کتاب الاموال/ ص ۲۶۹ میں کی ہے، اور ان دونوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت سعدؓ کا نام لیا ہے حضرت ابوموسیٰ کا نہیں۔

(۳) تفسیر القرطبی ۳/ ۶۸، "تفریق عمرؓ بین کل من طلحۃ ..." کی روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں کی ہے، اس کتاب کے محقق نے لکھا ہے کہ اس اثر کی روایت بیہقی نے ابووائل سے کی ہے اور کہا ہے کہ ایک دوسری روایت میں یوں آیا ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا: "لا ولکني أخاف أن تعاطوا المومسات منھن" (نہیں، لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم ان کی بدکار عورتوں

افراد کی جانب سے اجبار:

۱۲ - شارع نے بعض افراد کو مخصوص حالات میں دوسرے پر اجبار کا اختیار دیا ہے، جیسا کہ شفعہ کے اندر شارع نے شریک کو یہ حق دیا ہے کہ فروخت شدہ زمین کے ثمن اور خرچ کو ادا کرکے مشتری سے جبراً وہ زمین حاصل کرلے، یہ شفیع کا حق اختیاری ہے (۱)۔

۱۳ - اسی طرح شارع نے طلاق رجعی دینے والے شخص کو یہ حق دیا ہے کہ اپنی مطلقہ کی عدت کے دوران اس کی رضا کے بغیر رجوع کرلے، کہ رجعت کے لئے ولی یا مہر یا عورت کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہ حق شارع کی جانب سے دوران عدت مرد کو حاصل ہے، خواہ عقد کے وقت اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو یا بوقت طلاق اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، حتی کہ وہ اپنے اس حق کو ساقط بھی نہیں کرسکتا ہے، جیسا کہ رجعت کے باب میں فقہاء نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اسی طرح شارع نے باپ اور اسکے قائم مقام جیسے اسکے وکیل اور وصی کو نکاح میں ولایت اجبار کا حق دیا ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور مزید تفصیل ولایت نکاح کے ذیل میں آئے گی (۲)۔

۱۴ - ماں کو پرورش پر مجبور کرنے کے مسئلہ میں جبکہ کوئی دوسرا متبادل ہو فقہاء کے درمیان تفصیل ہے، جن فقہاء کے نزدیک حضانت پرورش کرنے والی کا حق ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر وہ اپنے حق کو ساقط کرتی ہے تو اسے حضانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ صاحب حق کو اپنے حق کے وصول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، لیکن دوسرے جن فقہاء نے حضانت کو زیر پرورش بچہ کا حق قرار دیا ہے ان کے نزدیک قاضی کو حق حاصل ہے کہ اسے حضانت پر مجبور کرے، اس کی مزید تفصیل حضانت کے باب میں دیکھی جاسکتی ہے (۱)۔

اسی سے ملتا ہوا یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مفوضہ (یعنی وہ عورت جس کا نکاح تعیین مہر کے بغیر ہوا ہو) دخول سے قبل تعیین مہر کا مطالبہ کرتی ہے تو شوہر کو اس پر مجبور کیا جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہی رائے امام شافعی کی ہے، اور ہم ان کے اس قول میں کسی مخالف کو نہیں جانتے (۲)۔

۱۵ - غیر حنفیہ کہتے ہیں (جو حنفیہ میں سے امام زفر کا بھی قول ہے) کہ شوہر اپنی بیوی کو حیض اور نفاس سے غسل کرنے پر مجبور کرسکتا ہے خواہ بیوی مسلمان ہو یا ذمی، آزاد ہو یا مملوک، کیونکہ حیض ونفاس استمتاع سے مانع بنتے ہیں جو شوہر کا حق ہے، اس لئے اپنے حق میں مانع امر کے ازالہ پر بیوی کو مجبور کرنے کا حق اسے حاصل ہوگا، اسی طرح مسلمان بالغہ بیوی کو غسل جنابت پر بھی مجبور کرنے کا حق شوہر کو حاصل ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ذمی بیوی کو مجبور کرنے کا حق شوہر کو حاصل ہے، ان مذاہب کی دوسری روایت کی رو سے شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ استمتاع غسل جنابت پر موقوف نہیں ہے، یہی قول امام مالک اور امام ثوری کا ہے (۳)۔

۱۶ - اسی طرح فقہاء کہتے ہیں کہ اعیان مشترکہ اگر ایک جنس کے

= کے ساتھ نکاح نہ کرنے لگو) اور مصنف میں ہے: حضرت طلحہ بن عبید اللہ نے سردار یہود کی بیٹی سے نکاح کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے انہیں طلاق دینے کا حکم دیا (مصنف عبد الرزاق ۶/ ۷۸-۷۹ شائع کردہ المجلس العلمی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۴۳، مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰، الوجیز ۱/ ۲۱۵، المغنی ۵/ ۲۸۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۴، التاج والاکلیل ۳/ ۴۲۴-۴۲۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۹۶، البحر ۱۶/۲، الفروع ۳/ ۲۳، المغنی ۷/ ۴۷-۵۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۶، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۱۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۴۳، البجیرمی ۳/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۰-۳۰۱۔

(۳) المغنی ۷/ ۲۹۴، تنقیح المقنع رص ۲۳۰، البجیرمی ۳/ ۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیار ۱/ ۲۸۔

ہوں، اور ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک قاضی اس پر مجبور کرے گا، کیونکہ تقسیم کے اندر بھی تبادلہ کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تبادلہ وہ عمل ہے جس میں جبر جاری ہوتا ہے، جیسے دَین کی ادائیگی میں کہ مدیون ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، حالانکہ دَین کی ادائیگی اپنے مثل سے ہوا کرتی ہے، تو ادا کردہ شئی اس شخص کے ذمہ واجب شئی کا بدل ہوگئی، اس مثال میں مبادلہ کے اندر بالقصد اجبار ہو رہا ہے، تو بلا قصد اجبار کا جواز بدرجہ اولی ہونا چاہئے۔

لیکن اعیان مشترک اگر مختلف جنس کے ہوں جیسے اونٹ، گائے، بکری، تو قاضی ان کی تقسیم سے انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کرے گا کہ تبادلہ اس میں ناممکن ہے، اور اگر شرکاء اس پر باہم راضی ہوں تو جائز ہوگا (۱)، اس مسئلہ کی مزید تفصیل شرکت وقسمت کے باب میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۷- شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ جن اشیاء کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ پیش آتا ہو، جیسے باغ، بڑے گھر، وسیع دکان، ایک ہی جنس کی وزن یا ناپ سے فروخت کی جانے والی چیزیں وغیرہ، ان میں اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائیگا، جبری تقسیم سے مانع بننے والا نقصان یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شئی کی قیمت میں نقص آجائے، ایک دوسرے قول کے مطابق تقسیم کے بعد اس کی منفعت باقی نہ رہے، اگر دو شرکاء میں سے صرف ایک کو نقصان پہنچ رہا ہے اور نقصان والا شخص ہی تقسیم کا مطالبہ کرے تو دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کیا جائیگا، ورنہ مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں دونوں میں سے جو بھی بٹوارے کا مطالبہ کرے دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا (۲)، مزید تفصیل کے لئے شرکت وتقسیم کے ابواب دیکھے جائیں۔

۱۸- جس کی ملکیت نچلے حصہ میں ہو اور دوسرے شخص کو اوپر کے حصہ میں حق حاصل ہے تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نیچے والے کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اوپر والے کا حق معدوم ہے اس وجہ سے کہ اوپر کا حصہ نیچے والے حصہ کے اوپر قائم ہوتا ہے (۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ایک شخص کا زیریں حصہ ہے اور بالائی حصہ دوسرے شخص کا ہے، دونوں منزلوں کے درمیان کی چھت گر جاتی ہے اور ایک شخص دوسرے سے تعمیر کا مطالبہ کرتا ہے لیکن وہ آمادہ نہیں ہوتا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں جس طرح دو گھروں کے درمیان دیوار کے مسئلہ میں ہے۔ اور امام شافعی کے دوقول دونوں روایتوں کی طرح ہیں۔ اور اگر زیریں حصہ کی دیواریں منہدم ہوجائیں اور بالائی منزل والا اس سے تعمیر نو کا مطالبہ کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق اسے مجبور کیا جائے گا، یہ قول امام مالک، ابو ثور، نیز امام شافعی کا ایک قول ہے، اس روایت کے مطابق تنہا اسے ہی تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی مخصوص ملکیت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور اگر بالائی حصہ والا شخص اس کی تعمیر کرنا چاہے تو دونوں روایات کے مطابق اسے روکا نہیں جائے گا۔

اگر زیریں حصہ والا شخص تعمیر کا مطالبہ کرے اور بالائی حصہ والا انکار کرے تو اس سلسلے میں دو روایات ہیں، پہلی روایت کے مطابق نہ تو اسے تعمیر پر مجبور کیا جائیگا اور نہ اس میں تعاون پر، یہ رائے امام شافعی کی ہے، دوسری روایت کی رو سے اسے تعاون کرنے پر مجبور کیا جائے گا کہ اس دیوار سے دونوں مشترک فائدہ اٹھاتے ہیں (۲)، مسئلہ کی مزید

---

(۱) الہدایہ والعنایہ والتکملہ ۸/۵، ۱۰، البحر الرائق ۴/۲۱۶، المحلی ۸/۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، المغنی ۱۱/ ۹۳، ۹۴، منح الجلیل ۳/ ۶۵۰۔

(۲) البحر الرائق ۴/۲۱۵-۲۱۶، الحطاب ۵/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۴۳-۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۹۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۷-۴۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۹۔

تفصیل حقوق ارتفاق (سماج میں ایک ساتھ رہنے والے مختلف لوگوں کے پاس ضروری سہولیات کے حصوں سے متعلق قانون) کے ضمن میں حق علو کی بحث میں دیکھی جائے۔

۱۹ - فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مشترک دیوار گر جائے اور اس کا صحن وسیع ہو اور دونوں میں سے کوئی ایک شریک اس کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو مذاہب ائمہ اربعہ کے صحیح قول کے مطابق دوسرے شریک کو مجبور کیا جائیگا، اس لئے کہ اس کی تعمیر کا چھوڑ دینا نقصان پہنچانا ہے، پس اس پر جبر کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کہ فریقین میں سے کوئی ایک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو بٹوارہ پر اور اگر دیوار کے گرنے کا خطرہ ہو تو دیوار کے منہدم کردینے پر مجبور کیا جائے گا، ان مسالک کے غیر صحیح قول کے مطابق اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ ملکیت ہے جسکی حرمت خود اس کی ذات کے حق میں نہیں ہے، لہذا مالک کو اس میں خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا، جس طرح انفرادی ملکیت کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اور نیز چونکہ یہ دیوار ہے، ابتدائی تعمیر کی طرح ابھی بھی اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر مشترکہ دیوار قابل تقسیم ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے حصہ میں بٹوارہ کی دیوار بنا سکتا ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا، ورنہ مجبور کیا جائے گا(۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۸، المغنی ۵/ ۴۵-۴۸۔

اجتہاد

تعریف:

۱ - اجتہاد لغت کے اندر کسی امر کی طلب میں وسعت وطاقت صرف کر کے اپنی کوشش کی انتہا کو پہنچ جانے کا نام ہے۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال اسی لغوی مفہوم میں کرتے ہیں (۱)۔

اہل اصول نے اس کی سب سے دقیق تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی حکم ظنی شرعی کو جاننے کے لئے فقیہ کا اپنی پوری طاقت کو صرف کردینا اجتہاد ہے۔

پس جو چیزیں دین کی بالبداہت معلوم ہیں ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، جیسے نمازوں کا وجوب، اور پانچ نمازوں کی تعداد۔

اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ حکم شرعی کو اس کی دلیل قطعی سے معلوم کرنا اجتہاد نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲ - اصولیین کے نزدیک قیاس کے مقابلہ اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع ہے، پس اجتہاد کا محل وہ امر ہے جس میں کوئی نص موجود نہ ہو، اس طرح کہ اصل (یعنی منصوص علیہ) کی علت اس (امر غیر منصوص)

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۹۸ طبع کلکتہ، المصباح مادہ (جہد)۔
(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۶۲ طبع بولاق۔

میں پائے جانے کی وجہ سے حکم منصوص اس امر غیر منصوص کے لئے ثابت کیا جائے، اور یہی قیاس ہے، لیکن اجتہاد کا میدان یہ بھی ہے کہ قبول و رد کے اعتبار سے نصوص کے درجات معلوم کر کے نصوص کو ثابت کیا جائے، اور ان نصوص کی دلالتوں کو پہچانا جائے، اور قیاس کے علاوہ دیگر دلائل سے احکام معلوم کئے جائیں، جیسے قول صحابی ہو، یا عمل اہل مدینہ ہو، یا استصحاب ہو، یا استصلاح وغیرہ، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں۔

تحری:

۳-تحری لغت میں طلب اور تلاش کو کہتے ہیں، اور شرعی اصطلاح کے مطابق عبادات میں سے کسی شی کی حقیقت تک عدم رسائی کے وقت غالب رائے سے فیصلہ کیا جائے، تحری کہلاتا ہے (۱)، عبادات کی قید اس لئے لگادی گئی کہ فقہاء نے عبادات کے تعلق سے اس مفہوم کے لئے (تحری) کا لفظ استعمال کیا ہے، جبکہ معاملات کے تعلق سے (توخی) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تحری، شک اور ظن کے علاوہ ہے، کیونکہ شک کے اندر علم ولاعلمی دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں، اور ظن میں ایک پہلو کسی دلیل کے بغیر راجح ہوتا ہے، جب کہ تحری میں ایک پہلو غالب رائے کے مطابق راجح ہوتا ہے، تحری وہ دلیل ہے جس کے ذریعہ علم کے ایک حصہ تک پہنچا جاسکتا ہے اگر چہ وہ حقیقت علم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں، مبسوط میں سرخسی نے یہی لکھا ہے (۲)۔ مزید لکھا ہے کہ اجتہاد احکام شرعیہ کے درجات میں ایک درجہ ہے، اگر چہ ابتداءً اس سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح تحری ادائیگی عبادات تک پہنچنے کے مدارک میں سے ایک مدرک ہے، اگر چہ ابتداءً اس سے عبادات ثابت نہیں ہوتی (۱)۔

استنباط:

۴-ایک گونہ اجتہاد کے ذریعہ حکم یا علت بشرطیکہ منصوص نہ ہو، کا استخراج، استنباط کہلاتا ہے۔

اہلیت اجتہاد:

۵-اصولیین کے نزدیک مجتہد ہونے کی شرائط یہ ہیں کہ وہ مسلم ہو، صحیح الفہم ہو، مصادر احکام یعنی کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا عالم ہو، ان کے ناسخ ومنسوخ سے واقف ہو، عربی زبان مع صرف ونحو وبلاغت کا علم رکھتا ہو، نیز اصول فقہ کا عالم ہو۔

قرآن کے علم سے مراد آیات احکام کا علم ہے، قرآن کا حافظ ہونا مراد نہیں ہے، بلکہ آیات کی جگہوں سے ایسی واقفیت ہو کہ با آسانی انہیں دریافت کرسکتا ہو، اسی طرح ان آیات کے معانی کو سمجھ سکتا ہو۔ سنت کے علم سے مراد بھی احکام سے تعلق رکھنے والی احادیث کا علم ہے، ان احادیث کا زبانی یاد ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس قدر کافی ہے کہ بیشتر احادیث احکام کا ایسا لب لباب اس کے پاس ہو کہ بآسانی وہ مطلوبہ حدیث تک بوقت ضرورت پہنچ سکے، اس بات کی واقفیت ضروری ہے کہ کون احادیث قابل قبول ہیں اور کون قابل رد۔ ناسخ ومنسوخ سے واقفیت بھی شرط ہے تاکہ منسوخ حدیث کے مطابق کوئی فتوی نہ دے دیا جائے۔ عربی زبان جاننا اس لئے ضروری ہے کہ قرآن اور سنت کو صحیح صحیح سمجھا جاسکے، کیونکہ یہ دونوں عربوں کی عربی زبان میں نازل ہوئے ہیں، اور کلام اہل عرب کے اسالیب میں ہیں۔ اصول فقہ کا علم بھی اس لئے ضروری ہے کہ احکام کے استنباط

---

(۱) یعنی بغیر دلیل کے۔

(۲) کتاب التحری من المبسوط ۱۰/ ۱۸۵، ۲۰۵ طبع الساسی۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۸۶ طبع اول۔

اور تعارض کے موقع پر ترجیح سے کام لیتے ہوئے قواعد صحیحہ کی خلاف ورزی نہ کرے۔

یہ شرائط مجتہد مطلق کے لئے ہیں جو تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے۔

اجتہاد کے مراتب:

۶ - اجتہاد کبھی مطلق ہوتا ہے، جیسے ائمہ اربعہ کا اجتہاد، اور کبھی غیر مطلق ہوتا ہے، اجتہاد کے مراتب میں مزید تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

اصولی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم:

۷ - اجتہاد فرض کفایہ ہے، کہ نو پیش آمدہ مسائل کے لئے احکام کا استنباط مسلمانوں کے لئے ضروری ہے۔

اگر کسی مستحق اجتہاد شخص سے کسی نو پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے، اور کوئی دوسرا شخص اس کا اہل موجود نہ ہو، اور وقت ایسا تنگ ہو کہ اگر وہ شخص اجتہاد کے ذریعہ حکم نہ بتائے تو سائل کے ہاتھ سے پیش آمدہ مسئلہ نکل جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اس شخص پر اجتہاد فرض عین ہے۔

کہا گیا ہے کہ اگر خود مجتہد کو مسئلہ درپیش آجائے اور اس مسئلہ میں اجتہاد کرنے کے لئے وقت بھی مہیا ہو تو اس وقت بھی اس پر اجتہاد کرنا فرض عین ہے۔

یہ رائے باقلانی، آمدی اور اکثر فقہاء کی ہے، دیگر علماء کی رائے میں اس کے لئے مطلقاً تقلید کی اجازت ہے، دوسرے علماء کے نزدیک مخصوص حالات میں جائز ہے (۱)۔

(۱) الاحکام للآمدی ۳/۱۴۰-۱۴۶۔

اجتہاد سے متعلق مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

فقہی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم:

۸ - شرعی دلائل میں اجتہاد کے علاوہ ایک دوسرے قسم کے اجتہاد کا بھی فقہاء ذکر کرتے ہیں، جسکی ضرورت عبادات کے اندر اشتباہ کے موقع پر ایک مسلمان کو پیش آتی ہے۔

جیسے نماز میں قبلہ کا رخ معلوم کرنے کے لئے سمت قبلہ کی تعیین میں اجتہاد کا مسئلہ اس وقت پیش آتا ہے جب سمت قبلہ بتانے والا کوئی شخص موجود نہ ہو، اس موقع پر شرعاً معتبر دلائل کے ذریعہ معلوم کیا جائے گا، مثلاً ستاروں کے مقامات، سورج اور چاند کے مطالع، ہوا کے رخ وغیرہ کی مدد سے۔ ان امور کا تذکرہ مقدمات صلاۃ کے بیان میں قبلہ کی بحث میں فقہاء کرتے ہیں۔

اسی نوع کا اجتہاد اس مسئلہ میں ہے کہ پاک اور ناپاک کپڑے مل کر مشتبہ ہو جائیں، اور دوسرے کپڑے موجود نہ ہوں، یا پاک پانی ناپاک پانی سے مل جائے اور دوسرا پانی موجود نہ ہو، فقہاء ان مسائل کا تذکرہ نماز کے لئے شرط ازالہ نجاست کی بحث میں کرتے ہیں۔

اس ذیل میں اس شخص کا اجتہاد بھی ہے کہ جس کو کسی جگہ قید کردیا جائے جہاں اسے نماز یا روزہ کے اوقات کا علم نہ ہو سکے، اس کا ذکر روزہ کے باب میں آغاز ماہ کی بحث میں فقہاء کے یہاں ملتا ہے (۱)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۷۷-۸۰، ۳/۱۷۱ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/۸-۹ طبع عیسی الحلبی، بدایۃ المجتہد ۲/۹۹۴ طبع الکلیات الازہریہ الہدایہ ۳/۱۰۱ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱/۹۳، ۲/۷۷۴ طبع انصار السنہ۔

أجر

تعریف:

۱ - لفظ أجر لغوی اعتبار سے " أجر یأجُرُ" اور "یأجِر" کا مصدر ہے، معنی ہے بدلہ دینا اور عمل کی جزا عطا کرنا۔

اور اجر اس مزدوری کا نام بھی ہے جو کسی عمل کے بدلہ میں دی جاتی ہے (۱)، اور اسی قبیل کا وہ اجر بھی ہے جو اللہ اپنے بندہ کو اس کے عمل صالح کے عوض دنیا میں دیتا ہے، جیسے مال، نیک نامی اور اولاد وغیرہ، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: " وَآتَیْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْیَا" (۲) (اور ہم نے ان کو ان کا صلہ دنیا میں (بھی) دیا)، اور وہ نعمتیں بھی جو اللہ اپنے بندہ کو آخرت میں دے گا، نیز ارشاد ہے: "وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُوْرُهُمْ" (۳) (اور اپنے رب کے نزدیک وہ شہید ہیں، ان کے لئے ان کا اجر اور ان کا نور ہوگا)، اور ارشاد ہے: "وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُوْرَكُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ" (۴) (اور تم کو تمہاری پوری مزدوری تو بس قیامت ہی کے دن ملے گی)، اسی طرح انسان ایک دوسرے کو ان کے عمل کا عوض دیتا ہے وہ بھی اجر کہلاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ" (۵) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، قرآن نے عورت کے مہر کو اجر کا نام دیا ہے، ارشاد ہے: "یَا أَیُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِيْ آتَیْتَ أُجُوْرَهُنَّ" (۱) (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں)۔

اور اجر فقہاء کے نزدیک عمل کے عوض کے معنی میں ہے، چاہے وہ عوض اللہ کی طرف سے ہو یا بندوں کی طرف سے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ اللہ کی طرف سے اجر اس کی عنایت ہے، اور اجر بدل منفعت کے معنی میں بھی ہے، چاہے وہ منفعت زمین کی ہو، جیسے رہائشی مکان، یا منفعت کسی منقول کی ہو، جیسے گاڑی کی سواری۔ ابو البقاء نے کلیات (۲) میں بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: "اجر اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جب عقد یا قائم مقام عقد ہو، اور وہ نفع ہی کے اندر ہوتا ہے"۔

بحث کے مقامات:

۲ - عمل اور منفعت پر اجر کے مسائل کا تذکرہ اجارہ اور اجرت کے مباحث میں فقہاء کرتے ہیں۔

أجر المثل

دیکھئے: "اجارہ"۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) سورۂ عنکبوت/ ۲۷۔
(۳) سورۂ حدید/ ۱۹۔
(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۸۵۔
(۵) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۰۔
(۲) الکلیات ۱/ ۵۵ طبع دمشق۔

أجرد

تعریف:

۱- "الرجل الأجرد" لغت میں ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے جسم پر بال نہ ہو(۱)، ایسی عورت کو "المرأة الجرداء" کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں اجرد ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے چہرہ پر بال نہ ہو، جب کہ داڑھی نکلنے کا وقت گذر چکا ہو، اس وقت سے پہلے ایسے شخص کو "أمرد" کہا جاتا ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جو بچے قریب البلوغ ہوں، اور ابھی چہرہ پر بال نہ آئے ہوں انہیں امرد کہا جاتا ہے، اگر وہ خوب رو بھی ہوں تو ان کی بابت فقہاء نے ان کے تحفظ اور فتنہ سے حفاظت کے پیش نظر مخصوص احکام متعین کئے ہیں جن میں باہم فقہاء کا اختلاف بھی ہے، مثلاً شہوت کی نظر سے ان کی جانب دیکھنے، تنہائی میں ان کے ساتھ اکٹھا ہونے اور چھونے کو حرام یا مکروہ قرار دیا گیا ہے (دیکھئے: أمرد)۔ اگر وقت آنے کے باوجود بال نہ نکلے ہوں تو ان کو أجرد کہا جاتا ہے، بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق ان پر امرد کے احکام جاری نہیں ہوں گے، ابن عابدین نے امرد کی امامت کو مکروہ سمجھنے والے بعض

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۰۔

فقہاء سے نقل کیا ہے کہ بال نکلنے کا وقت گذر جائے اور رخسار پر بال نہ آئے ہوں، ایسے لوگوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو انہوں نے مکروہ نہیں سمجھا ہے(۱)۔

غیر حنفیہ کے یہاں اس بابت صراحت ہمیں نہیں ملی۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۳۷۸۔

اُجرۃ

تعریف:

۱ - اجرت کا لغوی اور شرعی مفہوم بدل منفعت ہے، یعنی عمل کے بدلہ میں اجیر کو جو کچھ دیا جاتا ہے، اور کسی سامان سے انتفاع کے عوض سامان کے مالک کو جو کچھ دیا جاتا ہے اسے اجرت، اجر، کراء اور کِروۃ (کاف پر زیر کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے، قاموس میں ہے: "النول جُعل السفینۃ" (کشتی کے کرایہ کو نول کہتے ہیں) اور اللسان میں ہے: "الأجرۃ، الإجارۃ اور الأُجارۃ" بطور اجر دی ہوئی شی کو کہتے ہیں، ان الفاظ کی جمع " اُجَر" آتی ہے، جیسے "غرفۃ" کی جمع "غُرَف" ہے، اس کی دوسری جمع "اُجُرات" (جیم پر پیش اور زبر دونوں کے ساتھ) بھی آتی ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲ - اجارہ میں بدل منفعت ہر وہ چیز ہوسکتی ہے جو بیع میں ثمن ہوسکتی ہے، چاہے وہ سامان ہو یا کوئی دوسری منفعت ہو، یا سکے ہوں چاہے وہ نقد ہوں یا ادھار، اور جو چیزیں بیع میں ثمن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وہ کبھی اجارہ میں اجرت قرار پاسکتی ہیں جیسے منفعت، اور اس میں خمر وخنزیر وغیرہ اجرت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے مگر اہل ذمہ کے لئے۔

اور ضروری ہے کہ اجرت متعاقدین کو معلوم ہو اشارہ یا تعیین یا بیان کے ذریعہ، پس اجرت مجہولہ کے ساتھ عقد اجارہ صحیح نہیں ہے، اور نہ یہ صحیح ہے کہ دستکار کے ذریعہ تیار کرائے گئے سامان کا ایک حصہ یا عمل کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی پیداوار کا کچھ حصہ اجرت قرار دیا جائے، جیسے وہ شخص جو بکرے کی کھال کھینچے اسے معاوضہ میں چمڑا دے دیا جائے۔

بعض حالات میں حاکم کی طرف سے مزدوروں کی اجرتوں کی شرح مقرر کردینا جائز ہوگا (۱)۔

اوپر ذکر کردہ ان بیشتر مسائل میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے لئے "اجارہ" کی بحث دیکھی جاسکتی ہے۔

بحث کے مقامات:

۳ - اجرت کے مسائل کا تذکرہ اجارہ کے ضمن میں بھی فقہاء کرتے ہیں۔

نیک اعمال پر اجرت لینے کی بحث اذان، حج اور جہاد کے ذیل میں آتی ہے، بٹوارہ پر اجرت لینے کی بحث باب القسمۃ میں ملتی ہے، اجرت پر رہن یا کفیل رکھنے کے مسائل رہن اور کفالت کے ابواب میں ملتے ہیں، اجرت کی تعیین کی بحث بیوع کے اندر تعیین نرخ کے ذیل میں آتی ہے، اور رہم مثل منفعت کو اجرت میں طے کرنے کا مسئلہ ربا اور بعض مباحث وقف میں آتا ہے۔

اُجرۃ المثل

دیکھئے: "اجارہ" اور "اُجرۃ"۔

---

(۱) المتاج، اللسان: مادہ (اُجر، کری، نول)۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۴۹ طبع بولاق ۱۳۱۷ھ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۳، ۲۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعارف، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸ طبع المعاہد ۱۳۵۳ھ، المغنی ۵/ ۴۰۴، ۴۱۵، ۴۴۹ طبع سوم۔

إجزاء

تعریف:

۱-لغت میں إجزاء کا معنی کافی ہونا اور بے نیاز کرنا ہے(۱)۔

اس کا شرعی مفہوم ہے: کسی فعل کا امر مطلوب کے لئے کافی ہوجانا اگر بغیر کسی اضافہ کے ہو۔

متعلقہ الفاظ:

جواز:

۲-إجزاء اور جواز میں یہ فرق ہے کہ مطلوب کی ادائیگی خواہ اضافہ کے بغیر ہو إجزاء ہے، جب کہ جواز کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو(۲)۔

حل:

إجزاء کبھی دوسرے پہلوؤں کے ساتھ ہوتا ہے، رہا حل تو ہر طرح کے شائبہ سے پاک إجزاء ہے، اسی لئے کبھی إجزاء کے ساتھ کراہت جمع ہوتی ہے، لیکن حل کے ساتھ بعض اطلاقات میں کراہت جمع نہیں ہوسکتی۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (جزأ)۔

(۲) مسلم الثبوت فی ہامش المستصفی ۱/۱۰۴۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳-وہ تصرف کہ جس کے ساتھ شرائط، ارکان اور واجبات بھی پائے جاتے ہوں تو حنابلہ کے نزدیک وہ کافی ہوگا، چنانچہ وضو کے اندر بغیر سنن و مستحبات کے محض فرائض کی بجا آوری کافی ہوگی۔

پانی سے طہارت کے اندر سات اقسام کے پانی میں سے کسی ایک پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی ہوگا، خواہ طہارت کے لئے استعمال کیا گیا وہ پانی دوسرے کی ملکیت ہی ہو، یہ جمہور کا مسلک ہے، جیسا کہ فقہی کتب میں وضو کے باب میں مذکور ہے۔

ان کے علاوہ دیگر تفصیلات کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں(۱)۔

(۱) الہدایہ ۱/۷۷ طبع البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۵۴، ۱۷۱، ۳، جواہر الاکلیل ۱/۵۵ طبع مطبعہ عباس، المغنی ۲/۱۴۸، ۵۸۷، ابن عابدین ۲/۲۲ طبع اول بولاق۔

تراجم فقہاء

جلد ۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی (۵۵۱-۶۳۱ھ)

یہ علی بن ابوعلی بن محمد بن سالم ثعلبی (لأعلام میں "تغلبی" ہے، جو وہم ہے)، ابوالحسن سیف الدین آمدی ہیں۔ دیار بکر کے قصبہ "آمد" میں پیدا ہوئے، علم اصول کے ماہر ومحقق تھے۔ پہلے حنبلی تھے بعد میں شافعی مسلک اختیار کیا۔ بغداد آئے اور وہاں بہت سے علوم پڑھے، ابو القاسم بن فضلان شافعی کی صحبت اختیار کی، اختلاف علماء کے باب میں کمال پیدا کیا، کلام وعقیدہ، اصول فقہ، فلسفہ اور معقولات جیسے مختلف علوم میں مہارت حاصل کی، یہاں تک کہ حضرت عز بن عبدالسلام نے آپ کی مہارت کی شہادت دی۔ دیار مصر پہنچے اور پڑھانے کا سلسلہ شروع فرمایا، امام شافعی کی فقہ کے درس کی بنیا وڈالی اور ایک جماعت تیار کی۔ کچھ فقہاء کو آپ سے حسد ہوگیا اور آپ کی طرف عقیدہ کی خرابی، صفات باری کے انکار اور فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کرنے کی نسبت کردی گئی، اس لئے آپ نے مصر کو خیر باد کہا اور ملک شام چلے آئے، وہیں دمشق میں آپ نے وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الإحكام في أصول الأحكام"، "أبكار الأفكار" علم کلام میں، اور "لباب الألباب"۔

[لأعلام للزرکلی ۵/ ۱۵۳؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۵/ ۱۲۹-۱۳۰]

ابراہیم الباجوری:

دیکھئے: البیجوری۔

ابراہیم النخعی (۴۶-۹۶ھ)

یہ ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی ہیں، کنیت ابوعمران ہے، یمن کے قبیلہ "مذحج" سے تعلق تھا، اہل کوفہ میں شمار ہوتا ہے، آپ اکابر تابعین میں سے ہیں، آخری دور کے چند صحابۂ کرام کو پایا، بڑے فقہا میں آپ کا مقام ہے۔ ابراہیم نخعی کے بارے میں صفدی کا قول ہے کہ وہ "فقیہ عراق" ہیں۔ آپ سے حماد بن ابی سلیمان اور سماک بن حرب وغیرہ نے استفادہ کیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۷۰؛ لأعلام للزرکلی ۱/ ۷۶؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۸۸-۱۹۹]

ابن ابی زید (۳۱۰-۳۸۶ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالرحمن نفزاوی، قیروانی ہیں، کنیت ابومحمد ہے، فقہ کے ماہر اور مفسر قرآن تھے، قیروان کے مشاہیر میں سے تھے، آپ کی ولادت، نشوونما اور وفات سب قیروان ہی میں ہوئی۔

اپنے زمانے کے مالکی المسلک حضرات کے امام و پیشوا تھے۔ "قطب المذہب" اور "مالک اصغر" ان کا لقب تھا۔ ان کے متعلق ذہبی نے کہا: عقیدہ میں سلف کے مسلک پر کاربند تھے، وہ تاویل نہیں کیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "كتاب النوادر والزيادات"، "مختصر المدونة" اور "كتاب الرسالة"۔

[معجم المؤلفین ۶/ ۷۳؛ لأعلام للزرکلی ۴/ ۲۳۰؛ شذرات الذہب ۳/ ۱۳۱]

ابن ابی لیلیٰ (۷۴-۱۴۸ھ)

یہ محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ یسار (اور ایک قول: داؤد) بن بلال ہیں، انصاری ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، اصحاب رائے فقہاء میں سے ہیں، بنی امیہ کے عہد میں ۳۳/ سال تک عہدہ قضا پر مامور رہے، اس کے بعد بنو عباس کے دور میں بھی قاضی رہے، امام ابوحنیفہ اور دیگر حضرات کے ساتھ آپ کے بہت سے واقعات بھی ہیں۔

[الزرکلی: التہذیب ۹/۳۰۱؛ الوافی بالوفیات ۳/۲۲۱]

ابن ابی موسیٰ (۳۴۵-۴۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی موسیٰ ہاشمی ہیں، ابوعلی کنیت تھی، قاضی ہیں، علماء حنابلہ میں سے تھے، پیدائش ووفات دونوں ہی بغداد میں ہوئیں، عباسی خلیفہ قادر باللہ اور قائم بامر اللہ دونوں کے نزدیک مقبول تھے، جامع منصور میں آپ کی علمی مجلس منعقد ہوا کرتی تھی، امام احمد بن حنبل کی تعظیم واحترام کرنے والے تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں "الارشاد" اور "شرح کتاب الخرقی" ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۲/ ۱۸۲-۱۸۶؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۲۰۵]

ابن بطال (-۴۴۹ھ)

یہ علی بن خلف بن عبد الملک بن بطال ہیں، "لجام" سے مشہور ہیں۔ حدیث کے بڑے عالم تھے قرطبہ کی سرزمین سے تعلق تھا، مالکی فقیہ ہیں، اندلس کے "بنو بطال" اصل میں یمن کے رہنے والے تھے، ابن حجر نے "فتح الباری" میں صاحب ترجمہ (ابن بطال) کی کتاب "شرح البخاری" سے کثرت سے نقل کیا ہے۔

حدیث میں "الاعتصام" بھی آپ کی تصنیف ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۵/ ۹۶؛ شذرات الذہب ۳/ ۲۸۳؛ معجم المؤلفین ۷/ ۸۷؛ شجرۃ النور الزکیہ/ص ۱۱۵]

ابن بطہ (۳۰۴-۳۸۷ھ)

یہ عبید اللہ بن محمد بن العکبری ہیں، کنیت ابوعبد اللہ تھی، بغداد کے ایک گاؤں "عکبرا" کے رہنے والے ہیں، حنبلی فقہ کے ماہر، محدث، متکلم اور کثیر التصانیف بھی تھے، مکہ، سرحدی علاقے اور بصرہ کے اسفار کئے، ممتاز علماء مذہب کی ایک بڑی جماعت نے ان کی صحبت اختیار کی۔

بعض تصانیف: آپ کی تصانیف ۱۰۰/ سے متجاوز ہیں، جن میں سے "الإبانة في أصول الديانة"، "الإبانة الصغرى"، "صلاة الجماعة" نیز "تحريم الخمر" ہیں۔

[طبقات الحنابلہ: لأبی یعلی/ص ۳۴۶؛ شذرات الذہب ۳/ ۱۲۲؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۴۵]

ابن بُکیر (۱۵۳، بعض کے نزدیک ۱۵۴-۲۳۱، بعض کے نزدیک ۲۳۲ھ)

یہ یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر ابو زکریا ہیں، ولاء کے اعتبار سے مخزومی قریشی ہیں، اہل مصر سے تھے، وہاں ان کو اپنے زمانہ کے فقیہ الفقہاء کا درجہ حاصل تھا، محدث تھے، امام مالک سے خود ان کی مؤطا سماعت کی۔ ابن حبان نے "الثقات" میں آپ کا ذکر کیا ہے، مگر نسائی نے آپ کی تضعیف کی ہے۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۲/ ۵۲۸؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۲۳۷؛ الأعلام للزرکلی ۹/ ۱۹۱]

ابن الترکمانی (۶۸۳-۷۵۰ھ)

یہ علی بن عثمان بن ابراہیم ماردینی، ابو الحسن، علاء الدین ہیں، ابن ترکمانی سے مشہور ہیں، آپ مصری ہیں، حنفی مسلک کے قاضی تھے، اپنے وقت کے امام، بڑے عالم، محقق، باریک بیں، فقیہ اور اصول کے ماہر تھے، آپ افتاء وتدریس کا مشغلہ رکھتے تھے، نیز آپ نے تصنیفی کام بھی کیا، مصر میں حنفیہ کی مسند قضاء پر فائز ہوئے۔

بعض تصانیف: "الكفاية في مختصر الهداية"، "مقدمة في أصول الفقه" اور "تخريج أحاديث الهداية"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۲۳: النجوم الزاہرۃ ۱۰/۲۴۶: الأعلام للزرکلی ۱۲۵/۵]

ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸ھ)

یہ احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیہ حرانی، دمشقی ہیں، تقی الدین لقب ہے، امام شیخ الاسلام کے خطاب سے سرفراز ہوئے، حنبلی تھے، حران میں ولادت ہوئی، آپ کے والد آپ کو دمشق لے گئے جہاں آپ نے کمال پیدا کیا اور خوب شہرت حاصل ہوئی۔ اپنے بعض فتووں کے باعث مصر میں دو دفعہ نظر بند کئے گئے، قلعۂ دمشق میں حالت اسیری میں انتقال فرمایا۔ آپ دینی اصلاح کے عظیم داعی تھے، علم تفسیر، عقائد اور اصول میں اللہ کی ایک نشانی تھے، بڑے فصیح اللسان اور کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: "السياسة الشرعية"، "منهاج السنة"، نیز آپ کے فتاویٰ حال ہی میں ریاض سے ۳۵ جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۱/۱۴۰: الدرر الکامنہ ۱/۱۴۴: البدایہ والنہایہ ۱۳۵/۱۴]

ابن جُرَیج (۸۰-۱۵۰ھ)

یہ عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج ہیں، کنیت ابو الولید ہے، رومی الاصل اور موالی قریش میں سے تھے، فقیہ حرم (مکی) کا خطاب آپ کو دیا گیا۔ عطاء اور مجاہد جیسے تابعین سے استفادہ کیا، آپ علم حدیث میں ثقہ مانے جاتے ہیں، اور آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مکہ مکرمہ میں کتابوں کی تصنیف کا سلسلہ جاری فرمایا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۶۰: الأعلام ۴/۳۰۵: تاریخ بغداد ۴۰۰/۱۰]

ابن جزی مالکی (۶۹۳-۷۴۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن جزی الکلبی ہیں، کنیت ابو القاسم ہے، اندلس کے شہر غرناطہ کے رہنے والے تھے، ابن الشاط وغیرہ سے سماعت کی، اور ان سے لسان الدین بن خطیب وغیرہ نے کسب فیض کیا۔ فقیہ واصولی تھے اور مسلکاً مالکی تھے، اور بعض علوم سے واقفیت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية"، "التنبيه على مذهب الشافعية و الحنفية و الحنابلة" اور "تقريب الوصول إلى علم الأصول" ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۱۳: الأعلام للزرکلی ۲۲۱/۶: معجم المؤلفین ۱۱/۹]

ابن الحاجب (۵۹۰-۶۴۶ھ)

یہ عثمان بن عمر ابو بکر بن یونس ہیں، ابن الحاجب سے شہرت پائی، (ابو عمرو، جمال الدین بھی کہلاتے ہیں)، کرد نسل سے تعلق تھا، اسنا (مصر میں دریائے نیل کا ساحلی شہر) میں پیدائش ہوئی، قاہرہ میں

پرورش پائی، دمشق میں سلسلہ تدریس شروع کیا اور بعض مالکی مسلک کے شاگرد تیار کئے، بعد میں مصر واپس ہوئے اور وہیں مستقل سکونت اختیار کرلی، عربی زبان کے ممتاز علماء اور ممتاز فقہائے مالکیہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے، علوم اصول کے ماہر تھے، امام مالک بن انس کے مذہب میں کامل دستگاہ رکھتے تھے، آپ ثقہ و حجت، متواضع اور پاکدامن تھے۔

بعض تصانیف: "مختصر الفقه"، "منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل" اصول فقہ میں، اور "جامع الأمهات" فقہ مالکی میں۔

[الدیباج المذہب رص ۱۸۹؛ معجم المؤلفین ۶/۲۶۵؛ الأعلام ۴/۳۷۴]

ابن حبیب (۱۸۴-۲۳۸ھ)

یہ عبد الملک بن حبیب بن سلیمان سلمی ہیں، عباس بن مرداس کی اولاد میں سے ہیں، اندلس کے ممتاز عالم تھے، فقہ مالکی میں بہت اونچا مقام حاصل تھا، ادیب ومؤرخ بھی تھے، وہ "البیرہ" میں پیدا ہوئے، قرطبہ میں سکونت اختیار کی۔ صاحب "الدیباج" نے لکھا ہے: "وہ مالکی مذہب کی فقہ کے حافظ تھے، اور اس میں ید طولی حاصل تھا، لیکن انہیں حدیث کا علم نہ تھا اور نہ ہی وہ صحیح کو ضعیف سے ممتاز کرسکتے تھے۔ ابن عبد البر ان کو جھوٹا قرار دیتے ہیں۔ ابن وضاح ان کو ناپسند کرتے تھے یوں فرماتے ہیں: وہ دنیا دار عالم تھے"۔

بعض تصانیف: "حروب الإسلام"، "طبقات الفقهاء"، "التابعين"، "الواضحة" سنن وفقہ میں، اور "الفرائض"، "الورع" اور "الرغائب والرهائب"۔

[الدیباج المذہب رص ۱۵۴؛ میزان الاعتدال ۲/۱۴۸؛ نفح الطیب ۱/۳۳۳۱؛ الأعلام للزرکلی ۴/۳۰۲]

ابن حجر الہیتمی (۹۰۹-۹۷۳ھ)

یہ احمد بن حجر ہیتمی (اور بعض کے نزدیک "ہیثمی" ثاء سے) سعدی، انصاری، شہاب الدین ابو العباس ہیں۔ مصر میں "ابو الہیثم" نامی محلّہ میں پیدائش ہوئی، تربیت وتعلیم وہیں ہوئی، شافعی فقیہ تھے، بہت سے علوم سے حصہ وافر پایا تھا، جامع ازہر میں تحصیل علم کیا، اس کے بعد مکہ منتقل ہوئے، اور وہیں اپنی کتابیں تصنیف فرمائیں اور وہیں وفات پائی، تمام علوم میں اور بالخصوص فقہ شافعی میں دستگاہ رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "تحفة المحتاج شرح المنهاج"، "الإيعاب شرح العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب"، "الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة" اور "إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام"۔

[البدر الطالع ۱/۱۰۹؛ معجم المؤلفین ۲/۱۵۲؛ الأعلام للزرکلی ۱/۲۲۳]

ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ھ)

یہ علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاہری ہیں، کنیت ابو محمد تھی، اپنے وقت کے اندلس کے ممتاز عالم تھے، آپ کے آباء واجداد فارسی تھے، آپ کے اسلاف میں سے سب سے پہلے آپ کے جد امجد یزید نے اسلام قبول کیا جو یزید بن ابی سفیانؓ کے مولی تھے، پہلے آپ کے ذمہ وزارت وانتظام مملکت جیسے امور تھے، پھر انہیں چھوڑ کر تصنیف ومطالعہ میں مشغول ہوگئے، آپ فقیہ، حافظ حدیث تھے، کتاب وسنت سے اہل ظاہر کے طریقہ پر احکام ومسائل استنباط

فرماتے تھے،لوگوں کے ساتھ رواداری بالکل نہیں برتتے تھے،حتی کہ آپ کی زبان کو ''حجاج کی تلوار'' سے تشبیہ دی جانے لگی، حکام نے آپ کو ملک بدر کر دیا یہاں تک کہ اپنے شہر سے دور ہی آپ نے رحلت فرمائی۔ کثیر التصانیف تھے، بہت سے فقہاء کو آپ سے دشمنی ہوگئی تھی جس کی وجہ سے آپ کی کچھ تصنیفات پھاڑ ڈالی گئیں۔

بعض تصانیف: "المحلى" فقہ میں، ''الإحكام في أصول الأحكام'' اصول فقہ میں، اور "طوق الحمامة" ادب میں۔

[الأعلام للزركلي ۵۹/۵؛ ابن حزم الاندلسی لسعید الافغانی؛ المغرب فی حلی المغرب ص ۳۶۴]

ابن حنبل: یہ امام احمد بن محمد بن حنبل ہیں۔

دیکھئے: احمد۔

ابن الخطیب:

دیکھئے: الرازی۔

ابن راشد (۷۳۱ھ میں باحیات تھے)

یہ محمد بن عبد اللہ بن راشد القفصی البکری ہیں، ابن راشد کے نام سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ تمام علوم میں دستگاہ رکھتے تھے۔تونس میں سکونت اختیار کی، پھر مشرق کا سفر کیا، ابن دقیق العید اور قرافی سے کسب علوم کیا، اپنے شہر کے مسند قضاء کو زینت بخشی، اور تونس ہی میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''الشهاب الثاقب في شرح مختصر ابن الحاجب'' فقہ میں، اور "المُذهب في ضبط قواعد المذهب"، " النظم البديع في اختصار التفريع"، "نخبة الواصل في شرح الحاصل'' اصول فقہ میں، نیز سات ضخیم جلدوں میں" الفائق في معرفة الأحكام''۔

[الدیباج المذہب ص ۳۳۴-۳۳۶؛ نیل الابتہاج ۲۳۵، ۲۳۶؛ معجم المؤلفین ۲۱۴/۱۰؛ الأعلام ۱۱۱/۷-۱۱۲]

ابن راہویہ: یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں۔

دیکھئے: اسحاق بن راہویہ۔

ابن رجاء العکبری:

دیکھئے: ابوحفص العکبری۔

ابن رجب (۷۳۶-۷۹۵ھ)

یہ عبد الرحمن بن احمد بن رجب حنبلی ہیں، ابو الفرج کنیت ہے، زین الدین نیز جمال الدین لقب ہے، بغداد میں پیدائش ہوئی، اور دمشق میں انتقال فرمایا، علماء حنابلہ میں سے تھے، محدث، حافظ، فقیہ، اصولی اور مؤرخ بھی تھے، فن حدیث میں ایسا کمال پیدا کیا کہ علل اور طرق حدیث میں اپنے عہد کے سب سے بڑے عالم کہلانے لگے، ان کے بیشتر حنبلی شاگردوں نے ان سے ہی ان علوم کو حاصل کیا تھا۔

بعض تصانیف:''تقرير القواعد وتحرير الفوائد'' فقہ میں جو قواعد ابن رجب سے مشہور ہے، " جامع العلوم و الحكم" جو ''الأربعين النووية" کی شرح ہے،''شرح سنن الترمذي'' اور اس کے ساتھ ''شرح العلل''جو آخری ابواب کی شرح پر مشتمل ہے، اور "ذيل طبقات الحنابلة''۔

[الدرر الکامنہ ۳۲۱/۲؛ شذرات الذہب ۳۳۹/۶؛ معجم المؤلفین ۱۱۸/۵]

ابن رشد (الجد) (۴۵۰-۵۲۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن رشد ہیں، ابو الولید کنیت ہے، قرطبہ میں اپنے مسلک کے قاضی تھے، قرطبہ ہی میں پیدائش اور وفات دونوں ہوئیں، مالکیہ کے مشہور علماء میں سے تھے، یہ مشہور فلسفی ابن رشد کے دادا ہیں۔

بعض تصانیف: "المقدمات الممهدات لمدونة مالک"، "البیان والتحصیل" فقہ میں، "مختصر شرح معانی الآثار للطحاوی" اور "اختصار المبسوطة"۔

[الأعلام للزرکلی؛ الصلة ص ۵۱۸؛ الدیباج ص ۳۷۸]

ابن رشد (الحفید) (۵۲۰-۵۹۵ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے، کنیت ابو الولید ہے، مالکی فقیہ، فلسفی اور طبیب تھے، اندلس کے شہر قرطبہ کے باشندہ تھے، آپ نے ارسطو کے فلسفہ کی طرف توجہ کی، اس کا عربی زبان میں ترجمہ کیا، اور اس پر اپنی جانب سے خوب اضافہ بھی فرمایا، آپ پر بددین اور زندیق ہونے کا الزام لگایا گیا، اس لئے مراکش جلا وطنی عمل میں آئی، آپ کی بعض تالیفات کو نذر آتش بھی کیا گیا، مراکش میں انتقال ہوا اور قرطبہ میں تدفین ہوئی۔ ابن ابار کہتے ہیں: "طبی مسائل میں بھی لوگ ان سے اس طرح رجوع کیا کرتے تھے جس طرح کہ فقہی فتووں کے لئے ان سے رجوع کیا جاتا تھا"۔ چونکہ ان کے دادا کو بھی "ابن رشد" کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا، اس لئے دادا کے ساتھ "الجد" کا لفظ ذکر کرتے ہیں اور ان کو "الحفید" (پوتا) کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے تا کہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔

بعض تصانیف: "فصل المقال فی مابین الحکمة والشریعة من الاتصال"، "تهافت التهافت" فلسفہ میں، "الکلیات" طب میں، "بدایة المجتهد و نهایة المقتصد" فقہ میں، اور "حرکت فلک" کے موضوع پر ایک رسالہ ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۱۳؛ التکملة لابن الأبار ۱/ ۲۶۹؛ شذرات الذہب ۴/ ۳۲۰]

ابن الزبیر:

دیکھئے: عبد اللہ بن الزبیر۔

ابن سُرَیج (۲۴۹-۳۰۶ھ)

یہ احمد بن عمر بن سریج بغدادی ہیں، "باز اشہب" کے لقب سے ملقب تھے، اپنے زمانہ کے شافعی فقیہ تھے، آپ کی ولادت و وفات بغداد میں ہوئی، آپ کی تقریباً چار سو تصانیف ہیں، شیراز کی مسند قضا پر فائز ہوئے پھر معزول کر دیئے گئے، اس کے بعد قاضی القضاۃ کا منصب پیش کیا گیا تو آپ نے اس کو ٹھکرا دیا، مسلک شافعی کے فروغ پر کمربستہ ہوئے اور اس کو بہت سارے شہروں میں پھیلایا۔ بعض علماء نے آپ کو تیسری صدی کا مجدد مانا ہے۔ محمد بن داؤد ظاہری کا آپ نے بہت رد کیا اور ان سے کافی مناظرے ہوئے۔ بعض اہل علم ان کو امام شافعی کے تمام اصحاب پر فضیلت دیتے ہیں یہاں تک کہ مزنی پر بھی۔

بعض تصانیف: "الانتصار"، "الأقسام والخصال" فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور "الودائع لنصوص الشرائع"۔

[طبقات الشافعیہ ۲/ ۸۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۷۸؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۱۲۹]

ابن السمعانی (۴۲۶-۴۸۹ھ)

یہ منصور بن محمد عبد الجبار ہیں، کنیت ابوالمظفر ہے، ابن سمعانی کے نام سے مشہور ہوئے، اہل مرو سے ہیں، یہ فقیہ و اصولی، مفسر، محدث اور علم کلام کے ماہر تھے، اپنے والد سے فقہ حنفی حاصل کر کے فضل وکمال پیدا کیا، پھر بغداد آئے اور وہاں سے حجاز پہنچے، اور جب خراسان لوٹے تو ''مرو'' میں داخل ہوکر مستقل قیام کا عزم کیا، امام ابوحنیفہ کا مذہب چھوڑ کر کسی خاص وجہ سے امام شافعی کی تقلید اختیار کرلی، جس کی وجہ سے عوام ان کے خلاف برگشتہ ہوگئی، لہذا انہوں نے طوس کا رخ کیا، پھر نیشاپور چلے گئے۔

بعض تصانیف: ''القواطع في أصول الفقه''، ''البرهان'' اختلاف علماء کے باب میں جو تقریباً ایک ہزار اختلافی مسائل پر مشتمل ہے، اور ''تفسیر القرآن''۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/۲۱: النجوم الزاہرۃ ۵/۱۶۰: معجم المؤلفین ۱۳/۲۰]

ابن سیرین (۳۳-۱۱۰ھ)

یہ محمد بن سیرین بصری ہیں، رشتہ ولاء سے انصاری ہیں، کنیت ابوبکر تھی، آپ تابعی ہیں، ولادت اور وفات دونوں ہی بصرہ میں ہوئیں، بحیثیت پارچہ فروش نشو ونما پائی اور ساتھ میں فقہ کی تحصیل فرمائی۔ ان کے والد انس بن مالکؓ کے آزاد کردہ غلام تھے، پھر وہ خود بھی حضرت انسؓ کے یہاں فارس میں منشی تھے۔ بصرہ میں اپنے وقت کے علوم دین کے امام تھے۔ آپ نے انس بن مالکؓ، زید بن ثابتؓ، حسن بن علیؓ وغیرہ صحابہ سے حدیث کی روایت کی ہے، تقویٰ اور تعبیر رؤیا کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ ابن سعد کا کہنا ہے: ''پورے بصرہ میں آپ سے بڑا کوئی قضا کا ماہر نہ تھا۔

بعض تصانیف: ''تعبیر الرؤیا'' نامی کتاب آپ سے منسوب ہے۔

[الأعلام للزرکلی: تہذیب التہذیب ۹/۲۱۴: تاریخ بغداد ۵/۳۳۱: تہذیب الأسماء واللغات ۱/۸۲]

ابن شاس (؟-۶۱۶ھ)

یہ عبداللہ بن محمد بن نجم بن شاس ہیں، لقب نجم الدین ہے، دمیاط کے رہنے والے ہیں، مصر میں مالکی مسلک کے شیخ وقت تھے، وہ بڑے ائمہ میں سے تھے۔ حافظ منذری نے آپ سے کسب فیض کیا ہے، آپ کی وفات ان دنوں ہوئی جبکہ عیسائیوں نے دمیاط کا محاصرہ کر رکھا تھا اور آپ مصروف جہاد تھے۔

بعض تصانیف: ''الجواهر الثمينة فی مذهب عالم المدينة'' فقہ میں، ابن حاجب نے اس کا اختصار کیا ہے۔

[شجرۃ النور ص ۱۶۵، اور اس میں آپ کی وفات ۶۱۰ھ مذکور ہے؛ الأعلام للزرکلی ۴/۲۶۹: شذرات الذہب ۵/۶۹، اور اس میں بھی وفات ۶۱۰ھ مذکور ہے]

ابن شعبان (؟-۳۵۵ھ)

یہ محمد بن قاسم بن شعبان ہیں، ابن القرطی سے مشہور ہوئے، حضرت عمار بن یاسرؓ کی اولاد سے ہیں، مصر میں اپنے وقت کے چوٹی کے فقہاء مالکیہ میں سے تھے اور مذہب امام مالک کے سب سے بڑے حافظ تھے، اور دیگر علوم میں بھی بڑا کمال حاصل تھا۔ صاحب ''الدیباج'' نے قابسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ وہ لین الفقہ (فقہ میں کمزور) تھے، آپ کی تصانیف میں امام مالک سے منقول عجیب باتیں ملتی ہیں، اسی طرح غیر معروف اقوال بھی جو ایسی شخصیات سے منسوب ہیں جن کی امام مالک کے ساتھ مصاحبت مشہور بھی نہیں

ہے، اور نہ ہی ان اقوال کو ان کے ثقہ شاگرد روایت کرتے ہیں اور نہ ان کا مذہب قرار پائے ہیں۔

بعض تصانیف: "الزاهي" فقہ میں، ایک کتاب احکام القرآن کے موضوع پر ہے، "مختصر ما ليس في المختصر"، ایک کتاب مناقب امام مالک پر ہے، نیز "النوادر" اور "الأشراط" ہے۔

[شجرة النور الزكيه رص ۸۰: الديباج المذهب رص ۲۴۸۔ ۲۴۹: معجم المؤلفين ۱۱/ ۱۴۰]

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم بن شہاب الزہری ہیں۔

دیکھئے: الزہری۔

ابن الصلاح (۵۷۷-۶۴۳ھ)

یہ عثمان بن عبدالرحمٰن بن موسیٰ تقی الدین ہیں، کنیت ابوعمرو ہے، "ابن الصلاح" کے نام سے مشہور ہیں، نسلاً کردی اور "شہرزور" کے باشندے تھے (جو "اربل" اور "ہمدان" کے درمیان پہاڑوں میں پھیلے ہوئے وسیع علاقہ میں واقع ہے جس میں تمام کرد لوگ رہتے ہیں)، آپ علماء شافعیہ میں سے تھے، فقہ، حدیث اور دیگر علوم میں امام وقت تھے۔ علم حدیث میں اگر مطلق "شیخ" بولا جائے تو مراد آپ ہی ہوتے ہیں۔ تفسیر، اصول اور فن نحو میں ید طولیٰ حاصل تھا، سب سے پہلے اپنے والد "الصلاح" سے فقہ حاصل کیا، پھر موصل کی جانب ہجرت اختیار کی، وہاں سے ملک شام واپس ہوئے اور کئی مدارس میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: "مشكل الوسيط"، جو ایک ضخیم جلد میں ہے، "الفتاویٰ" اور "علم الحديث" جو "مقدمة ابن الصلاح" کے نام سے معروف ہے۔

[شذرات الذهب ۵/ ۲۲۱: طبقات الشافعية لابن هداية رص ۸۴: معجم المؤلفين ۶/ ۲۵۷]

ابن عابدین (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ)

یہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی ہیں، دیار ملک شام کے فقیہ تھے، حنفی مسلک کے امام وقت تھے۔ "رد المحتار علی الدر المختار" (پانچ جلدوں میں) جو حاشیہ ابن عابدین کے نام سے مشہور ہے، کے مصنف ہیں، آپ کے فرزند محمد علاء الدین (۱۲۴۴-۱۳۰۶ھ) بھی "ابن عابدین" ہی کے نام سے مشہور تھے، انہوں نے اپنے والد کے مذکورہ حاشیہ کی تکمیل کے طور پر "قرۃ عیون الاخیار" تحریر کی۔

بعض تصانیف: "العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية"، "نسمات الأسحار على شرح المنار" اصول کے موضوع پر، نیز "حواشي على تفسير البيضاوي" اور "مجموعة رسائل"۔

[الأعلام للزركلي ۶/ ۲۶۷: مقدمہ "تكملة حاشيه ابن عابدين الموسوم قرة عيون الاخيار" طبع عيسى الحلبي رص ۶-۱۱]

ابن عباس (۳ق ھ-۶۸ھ)

یہ عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب ہیں، نسبت قریشی ہاشمی اور لقب "حبر الامۃ" اور "ترجمان القرآن" ہے، بچپن ہی میں قبولیت اسلام سے مشرف ہوئے، فتح مکہ کے بعد نبی ﷺ کی صحبت لازم کرلی اور آپ ﷺ سے احادیث نقل کیں، خلفاء ان کی بہت عزت کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کی معیت میں معرکہ جمل وصفین میں شریک ہوئے، آخری مرحلہ زندگی میں بینائی جاتی رہی تھی، وہ علم کی نشر واشاعت کی خاطر مجلس منعقد کرتے تھے، چنانچہ فقہ کے لئے ایک

دن تفسیر کے لئے ایک دن، مغازی کے لئے ایک دن، شاعری کے لئے ایک دن اور عرب کے حالات وواقعات کے لئے ایک دن مقرر فرماتے۔ طائف میں رحلت فرمائی۔

[الأعلام للزرکلی: الإصابہ: نسب قریش رص ۲۶]

ابن عبدالحکم (۱۵۵ - ۲۱۴ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن لیث ہیں، مصر کے فقیہ، اور امام مالک کے بلند پایہ تلامذہ میں سے ہیں، اشہب کے بعد فقہ مالکی کی ریاست انہیں کے حصہ میں آئی، وہ امام شافعی کے دوست تھے، امام شافعی مصر میں آپ ہی کے پاس ٹھہرے اور وہیں وفات بھی پائی۔ آپ نے امام شافعی کی کتابوں کی بھی روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "المختصرالکبیر"، "سیرة عمر بن عبد العزیز" اور "المناسک"۔

آپ کے والد عبدالحکم نے بھی امام مالک سے استفادہ کیا تھا، اور آپ کے صاحبزادے محمد (متوفی ۲۶۸ھ) اور عبدالرحمٰن (متوفی ۲۵۷ھ) اور عبدالحکم (متوفی ۲۳۷ھ) ہیں۔

اور عبداللہ کے صاحبزادے بھی کبار فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، اور ان تمام کو بھی "ابن عبدالحکم" ہی کہا جاتا ہے۔ اول الذکر کتاب "الشروط" کے مصنف ہیں، اور ثانی الذکر "فتوح مصر" کے مصنف ہیں۔

[الدیباج المذہب رص ۳۳۷-۳۴۰: نیل الابتہاج رص ۲۷۴-۲۷۹: الأعلام للزرکلی ۷/۲۷۲]

ابن عبدالسلام (؟-۷۴۹ھ)

یہ محمد بن عبد السلام بن یوسف، فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، آپ امام، حافظ حدیث اور عالم حدیث تھے، آپ کے اندر اختلافی اقوال میں ترجیح کی صلاحیت تھی، تونس میں مالکیہ کے قاضی منتخب ہوئے، آپ سے ایک جماعت مثلاً ابن عرفہ اور ان جیسے لوگوں نے کسب علم کیا۔

بعض تصانیف: "شرح جامع الأمهات لابن الحاجب" فقہ میں، اور ان کی ایک کتاب "دیوان فتاویٰ" ہے۔

[الدیباج المذہب رص ۳۳۶: الأعلام للزرکلی ۷/۷۶]

ابن عبدوس (۲۰۲-۲۶۰ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن عبدوس ہیں، فقیہ زاہد اور اکابر علماء مالکیہ میں سے ہیں، سحنون کے اصحاب میں ہیں، وطن قیروان تھا، ان کا تعلق عجم سے ہے اور قریش کے موالی (آزاد کردہ غلاموں) میں سے تھے۔

بعض تصانیف: حدیث وفقہ پر مشتمل ایک "مجموعة" ہے جو تشنۂ تکمیل رہ گیا، ایک کتاب "التفاسیر" ہے، اور المدونۃ کے بعض مسائل کی تشریح کی۔

[الدیباج المذہب رص ۲۳۸: الأعلام للزرکلی: البیان المغرب ۱/۱۱۶: ریاض النفوس]

ابن العربی (۴۶۸ - ۵۴۳ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابوبکر ہے، "ابن العربی" کے نام سے مشہور ہیں۔ حافظ حدیث، متبحر عالم اور فقیہ تھے، ائمہ مالکیہ میں سے تھے، اجتہاد کے درجہ تک رسائی حاصل کی، مشرق کا سفر کیا، طرطوشی اور امام ابوحامد غزالی سے اکتساب فیض کیا، پھر مراکش لوٹ آئے، ان سے قاضی عیاض وغیرہ کو استفادہ کا شرف حاصل ہوا،

تصنیف وتالیف کا مشغلہ وسیع پیمانہ پر رہا، ان کی تصانیف احادیث سے عمیق علم وبصیرت پر دلالت کرتی ہیں۔

بعض تصانیف: "عارضة الأحوذی شرح الترمذی"، "أحکام القرآن"، "المحصول فی علم الأصول" اور "مشکل الکتاب والسنة"۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۱۳۶: الأعلام للزرکلی ۷/۱۰۶: الدیباج ص ۲۸۱]

ابن عرفہ (۷۱۶-۸۰۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن عرفہ ورغمی ہیں، تونس کے امام، عالم، خطیب اور مفتی تھے، ۷۷۲ھ میں عہدۂ خطابت پر اور ۷۷۳ھ میں مسند افتاء پر فائز ہوئے، مسلک مالکی کے اکابر فقہاء میں سے تھے، جامع مسجد تونس میں حلقۂ درس جاری فرمایا اور ان سے بہت سے لوگوں نے نفع اٹھایا۔

بعض تصانیف: "المبسوط" فقہ کے موضوع پر سات جلدوں، اور "الحدود" تعریفات فقہ میں۔

[الدیباج المذہب ص ۳۳۷: نیل الابتہاج ص ۲۷۴: الأعلام للزرکلی ۷/۲۷۲]

ابن عمر (۱۰ ق ھ-۷۳ھ)

یہ عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہیں، ابو عبد الرحمٰن کنیت ہے، نسبت قریشی عدوی ہے، رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہے، حالت اسلام میں آپ کی نشوونما ہوئی، اپنے والد کے ہمراہ اللہ ورسول کے لئے ہجرت فرمائی، غزوۂ خندق اور بعد کے غزوات میں شریک رہے، غزوۂ بدر اور اُحد میں صغرسنی کی بناپر حاضری نہ ہوئی۔ ساٹھ سال تک فتویٰ دیتے رہے، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کا عزم ظاہر کیا تو صاف انکار فرما دیا۔ فتح افریقہ میں موجود تھے، اخیر زندگی میں بینائی جاتی رہی تھی، مکہ میں وفات کے اعتبار سے سب سے آخری صحابی آپ ہی تھے، کثرت سے روایت کرنے والے صحابہ میں سے ایک آپ بھی ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۲۴۶: الإصابہ: طبقات ابن سعد: سیر أعلام النبلاء للذہبی: أخبار عمر وأخبار عبد اللہ بن عمر لعلی طنطاوی]

ابن الغرابیلی (۸۵۹-۹۱۸ھ)

یہ محمد بن قاسم الغزی ہیں، دیکھئے: ابن قاسم الغزی۔

ابن الغرس (۸۳۳-۸۹۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن خلیل ہیں، کنیت ابو الیسر ہے، "ابن الغرس" سے مشہور ہیں، قاہرہ کے باشندے تھے، قرآن کریم پڑھا اور نو سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا۔ ابن الدیری، ابن الہمام اور ابو العباس السرسی سے فقہ میں استفادہ کیا۔ حج بیت اللہ اور اس کے پاس قیام کئی دفعہ کیا، مکہ میں طالبان علم کو پڑھایا بھی، ذکاوت وذہانت کی زیادتی میں معروف تھے۔ ان کے اور بقاعی کے مابین اتنا شدید اختلاف تھا کہ بقاعی ان کے بارے میں کہتے ہیں: "وہ حلاج، ابن عربی، ابن فارض اور ان کے پیروکار وہم خیال وحدۃ الوجود کے قائلین کے سرگروہ بن گئے"۔

بعض تصانیف: "الفواکه البدریة فی الأقضیة الحکمیة"، شرح التفتازانی للعقائد النسفیہ پر حاشیہ لکھا، اور ایک کتاب "أدب القضاء" میں ہے۔

[الضوء اللامع ۹/۲۲۰: معجم المؤلفین ۱۱/۲۷۷: الأعلام ۷/۲۸۰]

ابن فرحون (۷۱۹-۷۹۹ھ)

یہ ابراہیم بن علی بن محمد بن ابی القاسم بن محمد بن فرحون ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔ مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی۔ علم فقہ میں درک پیدا کیا اور مدینہ منورہ کے قاضی ہوئے۔ آپ فقہ، اصول، فرائض اور علم قضاء کے عالم تھے۔

بعض تصانیف: ''تسهيل المهمات في شرح جامع الأمهات'' یہ مختصر ابن الحاجب کی شرح ہے، ''تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام'' اور ''الديباج المذهب في أعيان المذهب''۔

[نیل الابتہاج ۳۰-۳۲؛ الشذرات ۶/۳۵۷؛ معجم المؤلفین ۱/۶۸]

ابن فورک (؟-۴۰۶ھ)

یہ محمد بن حسن بن فورک ہیں، کنیت ابوبکر تھی، اصبہان کے رہنے والے تھے، البتہ ''رے'' اور ''عراق'' میں قیام کیا۔ علم کلام، فقہ، اصول اور لغت کے ماہر تھے، کئی علوم میں دسترس تھی، تصنیف کا سلسلہ بھی وسیع تھا۔ علم اصول وکلام کی ماہر ایک جماعت آپ سے فیضیاب ہوئی۔ ابوعبد اللہ بن کرام کا بڑی سختی سے رد کیا کرتے تھے، محمود بن سبکتگین نے زہر کے ذریعہ انہیں مروادیا تھا۔ اس الزام کی بنا پر کہ وہ کہتے ہیں: ''رسول اللہ ﷺ اپنی زندگی کی حد تک پیغمبر بنائے گئے تھے''، مگر علامہ ابن سبکی نے اس الزام کی تردید کی ہے، اور ان کی اس آزمائش و ابتلاء کا سبب ابن کرام کے تلامذہ اور اس کے گروہ کے لوگوں کی فتنہ انگیزی کو بتلایا ہے جو تجسیم کے قائل تھے۔

بعض تصانیف: ''مشكل الآثار''، ''تفسير القرآن'' اور ''النظامی'' اصول دین میں، جسے وزیر نظام الملک کی درخواست پر تحریر کی۔

[الطبقات الکبری لابن السبکی ۴/۱۲۱؛ النجوم الزاہرۃ ۴/۲۴۰؛ معجم المؤلفین ۹/۲۰۸]

ابن القاسم (۱۳۳-۱۹۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن قاسم بن خالد عُتَقی مصری ہیں، شیخ حدیث وحافظ حدیث، حجت اور فقیہ تھے، امام مالک کی صحبت میں رہے، ان سے اور ان جیسے لوگوں سے علم فقہ میں مہارت پیدا کی، ان سے زیادہ صحیح کسی نے مؤطا کی روایت نہیں کی، مالکیہ کی سب سے اہم کتاب ''المدوّنہ'' کی آپ نے ہی امام مالک سے روایت کی، بخاری نے آپ سے اپنی صحیح میں حدیثیں روایت کی ہیں، اور آپ سے اسد بن فرات اور یحییٰ بن یحییٰ اور ان جیسے حضرات نے کسب علم کیا آپ کی وفات قاہرہ میں ہوئی۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۵۸؛ الأعلام للزرکلی ۴/۹۷؛ وفیات الأعیان ۱/۲۷۶]

ابن قاسم العبادی (؟-۹۹۴ھ)

یہ احمد بن قاسم عبادی شہاب الدین ہیں، قاہرہ کے رہنے والے اور شافعی فقیہ ہیں، وقت کے امام تھے۔ انہوں نے شیخ ناصر الدین لقانی، شہاب الدین برلسی جو عمیرہ سے معروف ہیں، اور قطب الدین عیسی صفوی سے استفادہ کیا، اور ایسی مہارت پیدا کی کہ اپنے ہم عصروں پر فوقیت لے گئے۔ شیخ محمد بن داؤد مقدسی وغیرہ نے آپ سے کسب علم کیا۔ حج سے لوٹتے ہوئے مدینہ منورہ میں وفات پائی۔ ''تحفۃ المحتاج'' پر ان کے حواشی کو جمع کرنے والے نے لکھا ہے: ''اس حاشیہ میں ایسے مسلمہ جزئیات ہیں کہ ان میں سے اکثر کا

خزانہ ہائے علم میں نام ونشان بھی نہیں ملتا، اور نہ ان کی جانب کبھی ذہن کسی کا گیا ہوگا''۔

بعض تصانیف: شرح جمع الجوامع پر حاشیہ "الآیات البینات"، "شرح الورقات" کی شرح، "شرح المنہج" پر حاشیہ اور "تحفة المحتاج" پر حاشیہ۔

[شذرات الذہب ۸/۴۳۴؛ معجم المؤلفین ۲/۴۸؛ مقدمہ حاشیہ تحفۃ المنہاج، طبع المطبعۃ المیمنیہ]

ابن قاسم الغزی (۸۵۹-۹۱۸ھ)

یہ محمد بن قاسم بن محمد بن محمد ہیں، لقب شمس الدین اور نسبت غزی ہے، ابن قاسم اور ابن غرابیلی سے معروف ہیں، شافعی فقیہ ہیں، پیدائش اور نشو ونما ''غزہ'' میں ہوئی، غزہ میں اور قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، قاہرہ میں مقیم ہوگئے تھے، ازہر وغیرہ میں کئی ذمہ داریاں نبھائیں۔

بعض تصانیف: "فتح القریب المجیب في شرح ألفاظ التقریب" جو ''شرح ابن قاسم علی متن أبي شجاع" کے نام سے معروف ہے، اور ایک کتاب عقائد نسفی کی شرح میں ''حواشي علی حاشیة الخیالي'' ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۷/۲۲۹؛ غلطی سے الأعلام میں آپ کو مالکی فقیہ لکھ دیا ہے، مگر وہ یقینی طور پر شافعی ہیں، جیسا کہ الضوء اللامع ۸/۲۸۶ میں ہے؛ معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ ۱۴/۶]

ابن قدامہ (؟-۶۲۰ھ)

یہ عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ ہیں، فلسطین کے شہر نابلس کے ایک گاؤں جماعیل کے رہنے والے تھے، اپنے قصبہ سے صلیبی معرکوں کی آزمائش کے وقت اپنے چچا کے ہمراہ صغر سنی میں نکل پڑے اور دمشق میں قیام کیا، صلیبی جنگوں میں سلطان صلاح الدین کے ساتھ شریک جہاد ہوئے، چار سال کے لئے علم کی تشنگی بجھانے کے لئے بغداد کا سفر کیا، پھر دمشق واپس ہوگئے۔ ابن غنیمہ فرماتے ہیں: ''میں نے اپنے زمانے میں موفق الدین کے سوا کسی اور کو مرتبہ اجتہاد تک پہنچا ہوا نہیں دیکھا''۔ اور عز الدین بن عبد السلام نے کہا: ''جب تک میرے پاس ابن قدامہ کی المغنی اور ابن حزم کی المحلی کا ایک ایک نسخہ نہیں آیا اس وقت تک فتوی دینے کا لطف مجھے محسوس نہیں ہوا''۔

بعض تصانیف: "المغنی فی الفقه شرح مختصر الخرقی" دس جلدوں میں، " الکافی"، " المقنع"، " العمدۃ" اور ''روضة الناظر'' اصول میں۔

[ذیل طبقات الحنابلۃ لابن رجب ص ۱۳۳-۱۴۶؛ مقدمہ ''کتاب المغنی'' لمحمد رشید رضا؛ الأعلام للزرکلی ۴/۱۹۱؛ البدایہ والنہایہ لابن کثیر، واقعات ۶۲۰ھ کے تحت]

ابن القرطی: یہ محمد بن قاسم بن شعبان ہیں:

دیکھئے: ابن شعبان۔

ابن القیم (۶۹۱-۷۵۱ھ)

یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد زرعی ہیں، لقب شمس الدین ہے، اور دمشق کے باشندہ ہیں تحریک دعوت و اصلاح کے بنیادی رکن، اور ایک بلند پایہ فقیہ تھے۔ ابن تیمیہ کے شاگرد تھے اور ان کی حمایت وتائید میں رہے، ابن تیمیہ کے اقوال ومسائل سے کہیں بھی اختلاف نہیں کیا، استاذ کے ساتھ دمشق میں قید و بند سے دوچار ہوئے، اپنے ہاتھ سے خوب لکھا اور تالیف کا کام بھی بڑے پیمانہ پر

انجام دیا۔

بعض تصانیف: "الطرق الحکمیة"، "مفتاح دار السعادة"، "الفروسیة" اور "مدارج السالکین"۔

[الأعلام ۲۸۱/۶: الدرر الکامنہ ۴۰۰/۳: جلاء العینین ص ۲۰]

ابن لبابہ (۲۲۶-۳۱۴ھ)

یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، قرطبہ کے رہنے والے اور علماء مالکیہ میں سے تھے، علم فقہ میں مقام بلند پر فائز تھے، اور امام مالک کے شاگردوں کے اختلافات کے سب سے بڑے واقف کار تھے، اپنے وقت میں اقوال فقہاء کے حفظ اور فتاوی میں بصیرت میں فائق تھے، یہاں تک کہ ایوب بن سلیمان کے بعد فتووں کا انحصار آپ ہی پر تنہا رہ گیا تھا، مسلسل ساٹھ سال تک فتاوی کی خدمت وذمہ داری آپ نے انجام دی۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۸۶: الدیباج المذہب ص ۲۴۵]

ابن لبابہ (؟-۳۳۶ھ)

یہ محمد بن یحیی بن لبابہ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت بربری ہے، باشندگان اندلس میں سے تھے، وفات اسکندریہ میں ہوئی، وقت کے امام با اعتماد فقیہ تھے، مالکی مذہب رکھتے تھے۔ اپنے چچا محمد بن عمر بن لبابہ وغیرہ سے سماعت علوم کی، ابن لبابہ اپنے عہد میں مالکی مذہب کے سب سے بڑے حافظ تھے، شروط اور اسکی علل کے گہرے راز داں تھے، مگر ان کو علم حدیث سے واقفیت نہ تھی، "البیرہ" کے قاضی اور قرطبہ کی مجلس شوری کے ذمہ دار مقرر کئے گئے، پھر بعض اعتراضات کے تحت ان عہدوں سے معزول کر دئے گئے، دوبارہ پھر مجلس شوری میں لے لئے گئے، خلیفہ ناصر اور فقہاء اندلس کے ساتھ ایک غیر معمولی حادثہ اس کا سبب بن گیا پھر ان کو مجلس شوری میں دستاویزات کے محکمہ کے ساتھ دوبارہ واپس لے لیا گیا۔

بعض تصانیف: "المنتخبة"، ایک کتاب "وثائق" کی تفصیل میں، فقہ اور فتاوی میں آپ کی کچھ اپنے مسلک کے علاوہ بھی اختیار کردہ آراء ہیں۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۸۶: ترتیب المدارک ۳۹۸/۳: الدیباج ص ۲۵۱: الأعلام ۴/۸]

ابن الماجشون (؟-۲۱۲ھ)

یہ عبد الملک بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ ماجشون ہیں، ولاء کے اعتبار سے تیمی ہیں، سرزمین فارس سے نسلی تعلق تھا، ماجشون ان کے دادا ابو سلمہ کا لقب تھا، جس کے معنی گلابی کے ہیں، یعنی جس کی سرخی میں سفیدی کی آمیزش ہو، چونکہ ان کے چہرے پر سرخی موجود تھی لہذا ان کا لقب ہی ماجشون ہو گیا۔ عبد الملک مالکی فقیہ اور فصیح اللسان تھے، مدینہ منورہ میں ان کی زندگی میں فتوی کا دارومدار ان ہی پر تھا۔ ابن حبیب نے آپ کی مدح وتوصیف کی ہے، بلکہ وہ آپ کو تلامذہ امام مالک میں اکثر پر فوقیت دیتے تھے۔ وہ پیدائشی نابینا تھے یا پھر اخیر عمر میں بینائی جاتی رہی تھی۔

[الدیباج المذہب ص ۱۵۳: الأعلام للزرکلی ۳۰۵/۴: شجرة النور ص ۵۶]

ابن ماجہ (۲۰۹-۲۷۳ھ)

یہ محمد بن یزید ربعی (ولاء کے سبب) قزوینی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، ابن ماجہ ائمہ محدثین میں سے ہیں۔ انہوں نے بصرہ، بغداد، شام، مصر، حجاز اور رے کے اسفار کئے۔ اور "ماجہ" (حا) سے

ہے (ت) سے نہیں، اور ایک قول (ت) سے بھی ہے، ''ماجہ'' ان کے والد کا لقب تھا، اور ایک قول ہے کہ ان کی والدہ کا نام تھا۔
بعض تصانیف: ''السنن'' جو متاخرین کے نزدیک صحاح ستہ میں چھٹے نمبر پر ہے، "تفسير القرآن" اور "تاريخ قزوين"۔
[المنتظم ۵/۹۰؛ الأعلام للزرکلی ۸/۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۸۶]

ابن مسعود:

دیکھئے: عبداللہ بن مسعود۔

ابن المسیّب:

دیکھئے: سعید بن المسیّب۔

ابن مفلح (۸۱۵-۸۸۴ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن مفلح ہیں، لقب برہان الدین اور کنیت ابو اسحاق ہے، علاقہ نابلس میں واقع ''رامین'' گاؤں کے رہنے والے تھے، نشو ونما اور وفات دونوں دمشق میں ہوئیں۔ فقہ واصول میں مہارت و دستگاہ حاصل تھی، آپ حنبلی تھے، حافظ حدیث، مجتہد، اور اہم امور میں مرکز فقہاء اور مرجع انام تھے، دمشق کے کئی دفعہ قاضی بنائے گئے۔
بعض تصانیف: "المبدع" جو "المقنع" کی چار جلدوں میں شرح ہے، اور یہ فقہ حنبلی کی جزئیات میں ہے، اور ''المقصد الأرشد في ترجمة أصحاب الإمام أحمد''۔
[الضوء اللامع ۱/۱۵۲؛ شذرات الذہب ۷/۳۳۸؛ معجم المؤلفین ۱/۱۰۰]

ابن المقری (۷۵۵-۸۳۷ھ)

یہ اسماعیل بن ابی بکر بن عبداللہ المقری ہیں، لقب شرف الدین اور کنیت ابو محمد ہے، ''شرجۃ'' (جو یمن کا ایک ساحلی علاقہ ہے) کے رہنے والے تھے، اور بعض کے نزدیک قبیلہ ''بنی شاور'' سے ان کا تعلق ہے جو ''الحالب'' کے مشرق میں واقع یمن کے پہاڑوں میں بستے ہیں۔ شافعی فقیہ ہیں، وہ محقق، مدقق، نکتہ رس اور بہت سے علوم میں غیر معمولی دستگاہ رکھتے تھے، بالخصوص فقہ، عربی زبان اور ادب میں مہارت رکھتے تھے، بے مثال ذہانت کے لئے مشہور تھے۔ اپنے ملک کے بادشاہوں سے منسوب درسگاہوں میں خدمت تدریس انجام دی، آپ کی تمنا تھی کہ مسند قضا کو زینت بخشیں لیکن اس کی نوبت نہ آسکی۔
بعض تصانیف: "روض الطالب" اور یہ نووی کی کتاب ''الروضۃ'' کا اختصار ہے، اور "الإرشاد في الفقه الشافعي"۔
[الضوء اللامع ۲/۲۹۲؛ معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ ص ۸۴۸؛ معجم المؤلفین ۲/۲۶۲]

ابن المنذر (۲۴۲-۳۱۹ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن منذر ہیں، نسبت نیساپوری ہے، اکابر مجتہد فقہاء میں سے تھے، کسی متعین امام کی تقلید نہیں کرتے تھے، مگر شیرازی نے ان کو شافعیہ میں شمار کیا ہے، ''شیخ الحرم'' کے لقب سے ملقب تھے، آپ کی بیشتر تصنیفات علماء کے اختلافی مسائل کے بیان میں پائی جاتی ہیں۔
بعض تصانیف: "المبسوط" فقہ میں، "الأوسط في السنن"، ''الإجماع و الاختلاف''، "الإشراف على مذاهب أهل العلم" اور "اختلاف العلماء"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۴/۳-۵: الأعلام للزرکلی ۶/ ۸۴: طبقات الشافعیہ ۲/ ۱۲۶]

ابن نجیم (؟-۹۷۰ھ)

یہ زین الدین بن ابراہیم بن محمد ہیں، ابن نجیم سے مشہور ہیں، مصری ہیں، حنفی فقیہ واصولی تھے، آپ عالم محقق اور کثیر التصانیف ہیں۔ آپ نے شرف الدین بلقینی، شہاب الدین شلبی وغیرہ سے استفادہ کیا ہے، افتاء وتدریس کی آپ کو اجازت دی گئی، اور ایک خلق نے آپ سے نفع اٹھایا۔

بعض تصانیف: "البحرالرائق فی شرح کنز الدقائق"، "الفوائد الزینیة فی فقه الحنفیة"، "الأشباه والنظائر" اور "شرح المنار" اصول فقہ میں۔

[التعلیقات السنیۃ بحاشیۃ الفوائد البہیہ رص ۱۳۴: شذرات الذہب ۸/ ۳۵۸: الأعلام للزرکلی ۳/ ۱۰۴: معجم المؤلفین ۴/ ۱۹۲]

ابن نجیم (؟-۱۰۰۵ھ)

یہ عمر بن ابراہیم بن محمد ہیں، لقب سراج الدین ہے، اور ابن نجیم سے جانے جاتے تھے، اہل مصر سے ہیں، حنفی فقیہ تھے کئی علوم میں کمال حاصل تھا، محقق، علوم شرعیہ کے متبحر اور نت نئے مسائل میں خوب غور وخوض کرنے والے تھے، اپنے بھائی زین الدین بن نجیم مصنف "البحر" وغیرہ سے کسب فیض کیا۔

بعض تصانیف: "النهر الفائق فی شرح کنز الدقائق" جو فقہ حنفی کے جزئیات میں ہے، اور "إجابة السائل باختصار أنفع الوسائل"۔

[خلاصۃ الأثر ۳/ ۲۰۶: ہدیۃ العارفین ۱/ ۷۹۶: معجم المؤلفین ۷/ ۲۷۱]

ابن ہبیرہ (۴۹۹-۵۶۰ھ)

یہ یحیٰ بن محمد ہبیرہ ذہلی شیبانی ہیں، کنیت ابو المظفر اور لقب عون الدین ہے، عراق کے شہر "دجیل" کے کسی قصبہ کے متوطن تھے، حنبلی فقیہ اور ادیب تھے۔ آپ کے شاگردوں میں ابن الجوزی بھی ہیں، ابن الجوزی نے آپ کے افادات و اقوال کو " کتاب المقتبس من الفوائد العونیة" میں جمع کیا ہے۔ ابن ہبیرہ عالم وفاضل، عبادت گذار اور معمولات کے پابند تھے، مقتفی اور مستنجد دونوں خلفاء کے دور میں وزارت کا عہدہ انہیں کے پاس رہا۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/ ۱۵۱: وفیات الأعیان ۲/ ۲۴۶: الأعلام ۹/ ۲۲۲: مقدمہ "الإفصاح" طبع اول حلب ۱۳۴۵ھ]

ابن الہمام (۷۹۰-۸۶۱ھ)

یہ محمد بن عبد الواحد بن عبد الحمید ہیں، لقب کمال الدین ہے، "ابن الہمام" سے مشہور ہیں، فقہاء حنفیہ میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں، مفسر اور حافظ حدیث نیز علم کلام کے ماہر تھے، ان کے والد ترکی کے مقام "سیواس" میں قاضی کے عہدہ پر فائز تھے، بعد میں اسکندریہ کی مسند قضاء سنبھالی جہاں ان کے فرزند محمد کی پیدائش ہوئی اور اسکندریہ ہی میں نشو ونما ہوئی، قاہرہ میں قیام کیا، ارباب حکومت کے نزدیک آپ کی بڑی قدر ومنزلت تھی، حاشیہ ہدایہ کے بطور "فتح القدیر" جیسی کتاب لکھ کر مقبولیت وشہرت حاصل کی۔

بعض تصانیف: "التحریر فی أصول الفقه"۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۸۶: الأعلام للزرکلی ۷/ ۱۳۵: الفوائد البہیہ رص ۱۸۰]

ابن وہب (۱۲۵-۱۹۷ھ)

یہ عبد اللہ بن وہب بن مسلم ہیں، کنیت ابو محمد ہے اور ولاء کے اعتبار سے فہری ہیں، مصر کے رہنے والے تھے، امام مالک اور لیث بن سعد کے تلامذہ میں تھے، فقہ، حدیث اور کثرت عبادت کے جامع تھے، حافظ حدیث اور مجتہد تھے۔ امام احمد نے ان کی قوت حفظ اور ضبط حدیث کی تعریف کی ہے، انہیں قضاء کا منصب پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا اور گھر میں بیٹھ گئے (تا کہ انہیں اس کے لئے مجبور نہ کیا جائے)، جائے ولادت ووفات مصر ہے۔

[التہذیب ۶/ ۷۱؛ الأعلام ۴/ ۲۸۹؛ الوفیات ۱/ ۲۴۹]

ابو اسحاق الاسفرائینی (؟-۴۱۸ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مہران ہیں، کنیت ابو اسحاق اور نسبت اسفرائینی ہے، نیساپور کے نواح میں واقع شہر "اسفرائین" کی طرف نسبت رکھتے ہیں۔ شافعی فقیہ اور اصولی تھے، کہا جاتا ہے کہ وہ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، اپنے زمانہ میں اہل خراسان کے شیخ تھے، ایک عرصہ عراق میں قیام فرمایا اس کے بعد اسفرائین کا رخ کیا، اپنے لئے اسفرائین میں ایک درسگاہ قائم فرمائی اور اسی میں اپنے آپ کو تدریس کے لئے وقف کر دیا۔ قاضی ابو الطیب طبری نے آپ سے علم فقہ حاصل کیا بلکہ اکثر شیوخ نیشاپور نے آپ ہی سے کلام واصول کی تعلیم حاصل کی۔

بعض تصانیف: "الجامع فی أصول الدین" پانچ جلدوں میں، اصول فقہ میں آپ کی تعلیق بھی ہے۔

[طبقات الفقہاء للشیرازی رص ۱۰۶؛ طبقات الشافعیۃ لابن ہدایۃ رص ۴۵؛ شذرات الذہب ۳/ ۲۰۹؛ اللباب ۱/ ۴۳]

ابو اسحاق الحربی:

دیکھئے: الحربی۔

ابو البقاء (؟-۱۰۹۴ھ)

یہ ایوب بن السید شریف موسیٰ الحسینی ہیں، کنیت ابو البقاء ہے، قرم کے "کفا" نامی مقام کے باشندہ تھے، حنفیہ کے قاضیوں میں آپ کا بھی شمار ہے، جس وقت آپ کی وفات ہوئی آپ شہر قدس کے قاضی تھے۔

بعض تصانیف: ترکی زبان میں "تحفۃ الشاھان" حنفیہ کی فروعات میں، اور "الکلیات" لغت میں۔

[ہدیۃ العارفین ۱/ ۲۲۹؛ معجم المؤلفین ۳/ ۳۱؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۳۸۳]

ابوبکر الصدیق (۵۱ ق ھ-۱۳ھ)

یہ عبد اللہ بن ابی قحافہ عثمان بن عامر ہیں، قریش کے قبیلہ تیم سے تھے، آپ خلفاء راشدین میں سب سے پہلے ہیں، اور رسول ﷺ پر ایمان لانے میں مقدم ہیں۔ دنیا کے انتہائی باعظمت لوگوں میں سے ہیں، نبی کریم ﷺ کے بعد اس امت میں سب سے افضل ہیں، مکہ میں آپ کی ولادت ہوئی، قریش میں آپ پہلے ہی سے سیادت، تمول، اور علم الانساب میں مسلم حیثیت کے مالک تھے، دور جاہلیت میں بھی آپ نے شراب کو منہ نہیں لگایا، آپ قریش کے ہر دلعزیز فرد تھے، سابقین اولین میں سے اکثر سعادت مندوں نے آپ کی دعوت اسلام پر لبیک کہا۔ رسول اکرم ﷺ کی ہجرت کے آپ ہی ساتھی تھے، حضور اکرم ﷺ کے ساتھ آپ کے کارنامے اور قربانیاں معروف ہیں، صحابہ کرامؓ کی آپ کے ہاتھ پر بیعت کے

ذریعہ خلافت آپ کے حصہ میں آئی، مرتدین کی آپ نے سرکوبی کی، اسلام کی بنیادوں کو مضبوط کیا، ملک شام اور عراق کی جانب پیش قدمی فرمائی اور بعض حصوں کو اپنے دور ہی میں فتح کر لیا۔

[الإصابہ: منہاج السنہ ۱۱۸/۳: ابوبکر الصدیق للشیخ علی طنطاوی]

ابوبکرعبدالرحمٰن (؟-۹۴ھ)

یہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام ہیں، مدینہ کے سات فقہاء میں سے ایک تھے، اور تابعین کے سرداروں میں شمار ہوتے تھے، آپ کو "راہب قریش" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، وہ نابینا ہو گئے تھے، حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں آپ کی پیدائش ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی ۴۰/۲: سیر أعلام النبلاء: وفیات الأعیان]

ابوبکرعبدالعزیز (غلام الخلال) (۲۸۵-۳۶۳ھ)

یہ عبدالعزیز بن جعفر بن احمد بن یزداد بغوی ہیں، کنیت ابوبکر ہے، "غلام الخلال" سے مشہور تھے، مفسر، محدث، ثقہ تھے، آپ کا شمار مشاہیر حنابلہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی یعلی ان کے متعلق لکھتے ہیں: "عقل و دانش والوں میں سے تھے، روایت علم میں ثقہ تھے، خوب روایت کرنے والے تھے"۔

بعض تصانیف: "الشافی"، "المقنع"، "الخلاف مع الشافعی" کتاب "القولین" اور "زاد المسافر"۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱۱۹/۲-۱۲۷: الأعلام للزرکلی ۱۳۹/۴]

ابوثور (۱۷۰-۲۴۰ھ)

یہ ابراہیم بن خالد بن ابی الیمان ہیں، "ابوثور" آپ کا لقب ہے، خاندان بنوکلب سے تھے، اہل بغداد میں سے تھے، فقیہ اور امام شافعی کے تلامذہ میں سے ہیں، ابن حبان کہتے ہیں: "وہ علم وفقہ اور تقوی وفضل میں دنیا کے اماموں میں سے ایک تھے، کتابیں تصنیف فرمائیں اور احادیث پر تفریعات کیں"۔ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "روایتوں کے نقل کرنے میں ان کی روش اچھی ہے، البتہ ان کے یہاں بعض مسائل میں شذوذ ہے جن میں انہوں نے جمہور کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے"۔ آپ کی کئی کتابیں ہیں، جن میں سے ایک کتاب وہ ہے جس میں امام مالک وشافعی کے اختلاف کا تذکرہ ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱۸/۱: الأعلام للزرکلی ۳۰/۱: تذکرة الحفاظ ۸۷/۲]

ابوحامد الإسفرائینی:

دیکھئے: لإسفرائینی۔

ابوالحسن الأشعری:

دیکھئے: الاشعری۔

ابوحفص العکبری (؟-۳۳۹ اور ایک قول ۳۲۹ھ)

یہ عمر بن محمد رجاء ہیں، کنیت ابوحفص اور نسبت عکبری ہے، ابن رجاء سے بھی شہرت پائی، علماء حنابلہ میں سے ہیں، عبداللہ بن احمد بن حنبل وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے ایک بڑی تعداد نے روایت کی ہے جن میں ابوعبداللہ بن بطہ عکبری بھی شامل ہیں۔ آپ بڑے دیندار، سچائی کے علمبردار، بدعتیوں کے بارے میں بہت

سخت تھے۔ ابن بطہ کہتے ہیں: ''جب تو دیکھ لے کہ عکبری ابن رجاء سے محبت وتعلق کا اظہار کر رہا ہے تو اچھی طرح جان لے کہ وہ صاحب سنت ہے۔

[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی رص ۱۹۳؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۲۳۹]

ابوحنیفہ (۸۰-۱۵۰ھ)

یہ نعمان بن ثابت بن کاؤس بن ہرمز ہیں، تیم قبیلہ سے نسبت ولاء رکھتے ہیں، فقیہ ومجتہد اور محقق وامام ہیں، ائمہ مذاہب اربعہ میں سے ایک ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ کے آباء واجداد فارس کے رہنے والے ہیں، پیدائش اور تربیت کوفہ میں ہوئی۔ آپ پارچہ فروشی کرتے اور طلب علم میں لگے رہتے تھے، پھر آپ درس وافتاء ہی میں مکمل طور پر منہمک ہو گئے، آپ کے متعلق امام مالک کہتے ہیں: ''میں نے ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے کہ اگر تم ان سے کہو کہ اس ستون کو سونے کا ثابت کر دیں تو وہ اپنی قوت استدلال سے ثابت کردیتے''۔ امام شافعی کہتے ہیں: '' ساری انسانیت فن فقہ میں ابوحنیفہ کی محتاج رہے گی''۔

بعض تصانیف: ''مسند'' حدیث میں، ''المخارج'' فقہ میں، اسی طرح عقائد میں ایک رسالہ ''الفقہ الاکبر'' ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور ایک رسالہ ''العالم والمتعلم'' بھی آپ سے منسوب ہے۔

[لأعلام للزرکلی ۹/ ۴؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۲۶؛ ''ابوحنیفہ'' لمحمد ابی زہرہ؛ ''الانتقاء'' لابن عبدالبر رص ۱۲۲-۱۷۱؛ تاریخ بغداد ۱۳/ ۳۲۳-۴۲۳]

ابوالخطاب (۴۳۲-۵۱۰ھ)

یہ محفوظ بن احمد کلوذانی ہیں، کنیت ابوالخطاب ہے، اپنے عصر کے امام حنابلہ تھے، بغداد کے نواح میں ''کلواذا'' ایک مقام ہے جو آپ کا آبائی وطن ہے، مگر آپ کی پیدائش و وفات دونوں ہی بغداد میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ''التمهيد'' اصول فقہ میں، ''الانتصار في المسائل الكبار'' اور ''الهداية'' فقہ میں۔

[المنہج الاحمد؛ اللباب ۲/ ۴۹؛ طبقات الحنابلہ رص ۴۰۹]

ابوداؤد (۲۰۲-۲۷۵ھ)

یہ سلیمان بن اشعث بن بشیر ازدی ہیں، بجستان کے باشندہ تھے، حدیث کے ائمہ میں سے ہیں، طلب حدیث کے لئے اسفار کئے، اور اپنی کتاب (سنن ابی داؤد) میں پانچ لاکھ احادیث سے منتخب کر کے اڑتالیس سو (۴۸۰۰) احادیث روایت کی ہیں، امام احمد بن حنبل کے اجلۂ اصحاب میں ہیں، انہوں نے ان سے ''المسائل'' کی روایت کی ہے، حبشیوں کے ذریعہ بجستان کی بربادی کے بعد بصرہ منتقل ہو گئے تاکہ وہاں حدیث رسول کی نشر واشاعت کر سکیں۔ بصرہ ہی میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''المراسیل'' اور ''البعث'' ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی رص ۱۱۸؛ طبقات ابن ابی یعلی ۱/ ۱۶۲؛ لأعلام للزرکلی ۳/ ۱۸۲]

ابوسعیدالاصطخری:

دیکھئے: الاصطخری۔

ابوسعید البرادعی:
دیکھئے: البرادعی۔

ابوسعید الخدری (؟-۷۴ھ)
یہ سعد بن مالک بن سنان ہیں، نسبت انصاری مدنی ہے، کم سن مگر جاں نثار صحابہ میں تھے، نبی اکرم ﷺ سے بکثرت روایت کرنے والوں میں سے ہیں، آپ فقیہ ومجتہد اور مفتی تھے، اللہ کی راہ میں ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں نہ لانے کی شرط پر نبی اکرم ﷺ سے بیعت فرمائی تھی، آپ ﷺ کے ساتھ خندق اور اس کے بعد آنے والے غزوات میں شریک تھے۔

[الإصابہ للحافظ ابن حجر ۲/۳۴؛ سیر أعلام النبلاء ۳/۱۱۴-۱۱۷؛ البدایۃ والنہایہ ۹/۴]

ابوطاہر الدباس (ان کی تاریخ وفات نہیں ملی)
یہ محمد بن محمد بن سفیان ہیں، کنیت ابوطاہر دباس ہے، حنفی فقیہ تھے، ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے۔ ابن نجار کہتے ہیں: ''عراق میں اہل الرائے کے مقتدا وسردار تھے'' قاضی ابوخازم سے فقہ پڑھی، آپ اہل سنت والجماعت میں سے تھے، عقیدہ کے سچے اور پکے تھے، ابوالحسن کرخی کے ہم عصر تھے، آپ کے فیض سے ایک بڑی جماعت ائمہ فقہ کی تیار ہوئی، آپ کو شام کی مسند قضاء سپرد ہوئی، وہاں سے مکہ گئے اور جوار بیت اللہ میں قیام کیا اور وہیں وفات پائی۔ الاشباہ والنظائر کے آغاز میں علامہ سیوطی نے ان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کے پورے مذہب کو ۱۷ قاعدوں میں جمع کردیا ہے۔ آپ نابینا تھے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۱۶؛ الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲ طبع مصطفیٰ محمد]

ابوعبید (۱۵۷-۲۲۴ھ)
یہ ابوعبید قاسم بن سلام ہیں، آپ کے والد روم کے باشندہ اور ہرات کے کسی شخص کے غلام تھے، لیکن خود آپ لغت، فقہ، اور حدیث میں درجہ امامت پر فائز تھے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں: ''ابوعبید مجھ سے زیادہ صاحب علم وفقہ ہیں''۔ ذہبی لکھتے ہیں: ''ابوعبید علم حدیث وعلل کے حافظ، فقہ واختلافات سے گہرے واقف، لغت میں ژرف نگاہ وماہر تھے، علم القراءت کے مرجع تھے، اس فن میں ان کی ایک تصنیف بھی ہے۔ طرطوس کے قاضی بنے، آپ کی پیدائش اور تعلیم ہرات میں ہوئی، مصر اور بغداد کے سفر کئے، حج بیت اللہ کرنے کی سعادت پائی اور مکہ ہی میں انتقال فرمایا، آپ اپنی کتابوں کا انتساب عبداللہ بن طاہر کی جانب کیا کرتے تھے، اس کی وجہ سے انہوں نے اتنا صلہ دیا کہ وہ بے نیاز رہے''۔

بعض تصانیف: کتاب ''الأموال''، ''الغریب المصنف''، ''الناسخ والمنسوخ'' اور ''الأمثال''۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۵؛ تہذیب التہذیب ۷/۳۱۵؛ طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/۲۵۹]

ابوعصمہ (؟-۱۷۳ھ)
یہ نوح بن ابی مریم یزید بن ابی جعونہ ہیں، وہ ''جامع'' کے لقب سے جانے جاتے تھے جس کی وجہ بعض لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے امام ابوحنیفہ کی فقہ جمع کی تھی، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جامع ان کو اس لئے کہا جاتا تھا کہ وہ بہت سے علوم کے جامع اور ماہر تھے، امام ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلی سے فقہ حاصل کی اور زہری وغیرہ سے روایت حدیث کی۔ احمد کہتے ہیں: ''وہ جہمیہ کے حق میں بڑے سخت گیر تھے''۔ مرو کی مسند قضاء آپ کے

پاس تھی۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۷۶، ۲/۲۵۸]

(واضح ہو کہ ایک دوسرے بھی ابو عصمہ حنفی ہیں جن کا نام (سعد بن معاذ مروزی) ہے اور ہدایہ میں ان کا تذکرہ ملتا ہے، دیکھئے: ''الجواہر المضیہ ۲/۲۵۸، تاریخ وفات کا ذکر نہیں ہے)۔

ابوعلی الطبری (؟-۳۵۰ھ)

یہ حسین بن قاسم طبری ہیں، کنیت ابوعلی ہے، شافعی فقیہ اور اصولی تھے، امام، عالم اور بہت سے علوم وفنون میں مہارت رکھتے تھے، بغداد میں سکونت تھی، وہیں درس وتدریس کا مشغلہ رہا، ادھیڑ عمر میں بغداد میں انتقال ہوگیا۔

بعض تصانیف: "الافصاح" فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور "المحرر" خالص اختلاف کے موضوع پر یہ اولین تصنیف ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۲۱۷؛ النجوم الزاہرہ ۳/۳۲۸؛ معجم المؤلفین ۳/۲۷۰]

ابوقلابہ (؟-۱۰۴، اور ایک قول ۱۰۷ھ)

یہ عبداللہ بن زید بن عمرو (اور عامر بھی کہا جاتا ہے) بن نابل جرمی ہیں، کنیت ابوقلابہ ہے، بصرہ کے رہنے والے تھے، منجملہ مشاہیر میں سے ہیں، آپ قضاء واحکام کے ماہر تھے۔ آپ ثابت بن ضحاک انصاری، سمرہ بن جندب، مالک بن حویرث، زینب بنت ام سلمہ، انس بن مالک انصاری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ابن سعد نے اہل بصرہ کے دوسرے طبقہ میں آپ کو شمار کیا ہے، اور کہا ہے کہ آپ کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور ثقہ ہیں، آپ کا مرکز ملک شام رہا اور وہیں وفات پائی۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۲۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۹۴؛ الأعلام للزرکلی ۴/۲۱۹]

ابواللیث (؟-۳۷۳ھ)

ابو اللیث تین مشہور حنفی علماء کی کنیت ہے۔

جن میں سب سے زیادہ مشہور نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم سمرقندی ہیں، یہ ابو اللیث فقیہ ہونے کے ساتھ امام الہدیٰ کے لقب سے ملقب تھے۔ مصنف ''الجواہر المضیہ'' ان کے بارے میں کہتے ہیں: عظیم امام، صاحب زریں اقوال اور مقبول تصانیف کے حامل تھے، آپ نے ابوجعفر ہندوانی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "خزانة الفقه"، "النوازل"، "عیون المسائل"، ''التفسیر'' اور ''تنبیه الغافلین'' (کشف الظنون ص ۱۹۸۱ پر لکھا ہے کہ آپ کی وفات ۳۷۵ھ میں ہوئی)۔

ان ہی (ابو اللیث کنیت والوں) میں سے ایک ابو اللیث حافظ سمرقندی ہیں جن کا سن وفات ۲۹۴ھ ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۹۶، ۲۶۴؛ الفوائد البہیہ ص ۲۲۰]

ابومحمد صالح:

دیکھئے: صالح بن سالم الخولانی۔

ابوالمظفر السمعانی:

دیکھئے: ابن السمعانی۔

ابومنصور الماتریدی:

دیکھئے: الماتریدی۔

ابومہدی الغبرینی،عیسی بن احمد:

دیکھئے: الغبرینی۔

ابوموسی الاشعری (۲۱ق ھ-۴۴ھ)

یہ عبداللہ بن قیس بن سلیم اشعری ہیں، یمن میں مقام زبید کے رہنے والے تھے، اہل شجاعت وفتوحات اور سیاسی ذمہ داریوں کے حامل صحابی تھے، ابتداء اسلام میں ہی مکہ مکرمہ چلے آئے اور اسلام کو گلے لگایا، حبشہ کی جانب ہجرت بھی کی، نبی ﷺ نے آپ کو زبید وعدن کا گورنر منتخب فرمایا تھا، اسی طرح حضرت عمر بن خطابؓ نے ۱۷ھ میں آپ کو بصرہ کا عامل بنا کر بھیجا، آپ نے اصفہان اور اہواز فتح کیا، حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے تو آپ کو اسی جگہ برقرار رکھا، پھر کوفہ کا والی بنایا، حضرت علیؓ نے بھی ان کو برقرار رکھا، بعد میں معزول کردیا، پھر وہ حضرت علی ومعاویہؓ کے واقعہ تحکیم میں ایک فریق کے حکم کی حیثیت سے چنے گئے، تحکیم کے بعد کوفہ لوٹ گئے، اور وہیں وفات پائی۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۲۵۴؛ الإصابۃ؛ غایۃ النہایہ ۱/۴۴۲]

ابونصر البلخی (؟-۳۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن سلام ہیں، کنیت ابونصر ہے، بلخ کے رہنے والے اور علماء حنفیہ میں سے ہیں، ابوحفص الکبیر کے ہم عہد تھے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۱۷؛ ہمارے پاس موجود دیگر مراجع میں آپ کا تذکرہ ہمیں نہیں مل سکا]

ابوہریرہ (۲۱ق ھ-۵۹ھ)

یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں، قبیلہ دوس سے تعلق تھا، آپ کے نام کے بارے میں دیگر اقوال بھی ملتے ہیں، صحابی رسول ہونے کا شرف حاصل ہے، سب سے زیادہ احادیث کو نقل کرنے والے راوی ہیں، صحابہ کرامؓ میں سب سے زیادہ روایات آپ سے ہی ملتی ہیں، ۷ھ میں قبول اسلام سے مشرف ہوئے، مدینہ طیبہ کی ہجرت فرمائی، اور صحبت نبوی علیہ السلام کو لازم پکڑے رہے، چنانچہ آپ نے حضور اکرم ﷺ سے پانچ ہزار سے زائد احادیث نقل فرمائی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے بحرین کا والی بنادیا تھا، نرم مزاجی کی وجہ سے بعد میں ہٹادیا، خلافت بنی امیہ کے دور میں چند سالوں تک والی مدینہ رہے۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۸۰؛ "ابوہریرہ" لعبد المنعم صالح العلی]

ابویعلی فراء:

دیکھئے: القاضی ابویعلی۔

ابو یوسف (؟-۱۸۱ھ)

یہ یعقوب بن ابراہیم بن حبیب ہیں، وقت کے امام اور قاضی تھے، حضرت سعد بن حبتہ انصاری صحابی رسول کی اولاد میں سے ہیں، امام ابوحنیفہ سے علم فقہ حاصل کیا، آپ امام اعظم کے تمام اصحاب وتلامذہ میں سب سے زیادہ صاحب کمال ہوئے، "ہادی"، "مہدی" اور "رشید" تینوں عباسی خلفاء کے زمانہ میں مسند قضاء کو زینت بخشی، سب سے پہلے آپ ہی کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا خطاب ملا، اسی طرح آپ نے ہی سب سے پہلے علماء کے لئے مخصوص لباس اختیار فرمایا تھا، امام احمد، ابن معین اور ابن مدینی نے آپ کو ثقہ تسلیم کیا ہے، آپ سے ایک بات یہ نقل کی جاتی ہے کہ آپ نے فرمایا: "میں نے کسی مسئلہ میں اگر ایسا قول اختیار کیا ہے جو امام ابوحنیفہ کے خلاف ہے تو درحقیقت وہ قول بھی امام ابوحنیفہ ہی کا ہے جسے انہوں

نے ترک کر دیا ہے'' یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ میں سب سے پہلے آپ ہی نے کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "الخراج"، "أدب القاضی" اور "الجوامع"۔

[الجواہر المضیہ رص ۲۲۰-۲۲۲: تاریخ بغداد ۱۴/ ۲۴۲: البدایہ والنہایہ ۱۰/ ۱۸۰]

الأثرم (؟-۲۶۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن ہانی طائی یا کلبی، اسکافی ہیں، کنیت ابوبکر ہے، امام احمد کے شاگرد ہیں، امامت کے مقام پر فائز اور حفظ واتقان میں فائق تھے، آپ کی بیدار مغزی حیرت انگیز حد تک بڑھی ہوئی تھی، امام احمد سے کثرت سے مسائل نقل کئے اور ان کی مرتب ومبوب تصنیف فرمائی، علم حدیث کا بھی بہت زیادہ اہتمام کرنے والے تھے۔

[التہذیب: طبقات الحنابلہ ۱/ ۶۶: تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۳۵: لأعلام للزرکلی ۱/ ۱۹۴]

الاجہوری (۹۶۷-۱۰۶۶ھ)

یہ علی بن محمد بن عبد الرحمٰن، نور الدین، اجہوری ہیں، مصر میں پیدائش ہوئی اور وہیں پر وفات بھی پائی، اپنے زمانہ میں مصر میں تمام مالکیوں کے شیخ تھے، فقیہ اور محدث ہیں، شمس الدین رملی اور ان کے طبقہ سے اخذ علم کیا۔

بعض تصانیف: "شرح رسالۃ ابن أبی زید"، اور "مختصر خلیل فی الفقہ" پر تین شروحات ہیں۔ آپ نے حدیث وعقائد وغیرہ میں بھی تصنیف وتالیف کا کام انجام دیا۔

[شجرۃ النور رص ۳۰۳: الأعلام للزرکلی ۵/ ۱۶۷: خلاصۃ لأثر ۳/ ۱۵۷]

احمد (۱۶۴-۲۴۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن حنبل شیبانی ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، آپ بنوذہل بن شیبان (جو قبیلہ بکر بن وائل کی جانب منسوب ہیں) ان میں سے تھے، حنبلی مذہب کے امام ہیں، فقہ کے ائمہ اربعہ میں سے ایک ہیں، آپ کا خاندانی تعلق ''مرو'' سے تھا، آپ بغداد میں پیدا ہوئے۔ مامون اور معتصم دونوں کے دور میں فتنۂ خلق قرآن کی زد میں آئے، مگر آپ ڈٹے رہے، اور اللہ نے آپ کے ذریعہ اہل سنت والجماعت کے مسلک کو قائم ودائم رکھا، جب واثق باللہ مرگیا اور متوکل خلیفہ ہوا تو اس نے امام احمد کا اعزاز واکرام کیا، کسی امیر وحاکم کو آپ ہی سے مشورہ کے بعد منتخب کرتا تھا۔

بعض تصانیف: " المسند" جس میں تیس ہزار احادیث ہیں، ''المسائل''، "الأشربة" اور ''فضائل الصحابة'' وغیرہ۔

[لأعلام للزرکلی ۱/ ۱۹۲: طبقات الحنابلہ لأبی یعلی رص ۳-۱۱: طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/ ۴-۲۰: البدایہ والنہایہ ۱۰/ ۳۲۵-۳۴۳]

الاذرعی (۷۰۸-۷۸۳ھ)

یہ احمد بن حمدان بن عبد الواحد بن عبد الغنی اذرعی ہیں، شافعی فقیہ ہیں، ذہبی کے تلامذہ میں تھے، ''اذرعات'' شام میں پیدائش ہوئی، حلب کی مسند قضاء پر جلوہ فروز ہوئے، مسائل حلبیات کے بارے میں سبکی کبیر سے خط وکتابت کی جو ایک جلد میں معروف ہیں۔

بعض تصانیف: ''التوسط و الفتح بین الروضة والشرح'' ۲۰ جلدوں میں، ''غنیة المحتاج فی شرح المنهاج'' اور ''قوت المحتاج''۔

[معجم المؤلفین ۱/ ۱۵۱: البدر الطالع ۱/ ۳۵: لأعلام للزرکلی]

الازہری (۲۸۲-۳۷۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن ازہر ہروی ہیں، کنیت ابومنصور ہے، زبان وادب کے امام ہیں، ہرات میں ولادت ووفات ہوئی، آپ کی ازہری نسبت آپ کے دادا ''ازہر'' کی طرف ہے، فن فقہ کی طرف توجہ مبذول کی تو اس میں نام پیدا کیا، اس کے بعد عربی زبان وادب کا شوق سمایا تو اس کی طلب میں نکل پڑے اور قبیلوں کا چکر لگایا اور ان کے اخبار واحوال جمع کرنے میں تفصیل سے کام لیا، قرامطہ کی قید میں بھی آ گئے تھے۔

بعض تصانیف: ''تھذیب اللغة''، ''الزاھر فی غریب ألفاظ الشافعی التی أودعھا المزنی فی مختصرہ'' جسے کویت کی وزارت اوقاف واسلامی امور نے شائع کیا ہے، اور قرآن کی ایک تفسیر بھی ہے۔

[الأعلام؛ طبقات السبکی ۲/۱۰۶؛ الوفیات ۱/۵۰۱]

اسحاق بن راہویہ (۱۶۱-۲۳۸ھ)

یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں، خاندان حنظلہ (تمیم کی شاخ) سے تھے، خراسان میں اپنے وقت کے عالم تھے، جمع حدیث کی خاطر ملکوں کی سیاحت کی، اور اتنا کمال پیدا کیا کہ امام احمد اور شیخین نے آپ سے اخذ واستفادہ کیا، آپ کے متعلق خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ: ''ان کی ذات فقہ، حدیث قوت حفظ، صداقت، زہد وتقوی سب کی جامع تھی''۔ نیساپور کو وطن بنایا اور وہیں ان کی وفات بھی ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۱/۲۱۶؛ الانتقاء ص ۱۰۸]

الاسفرائینی (۳۴۴-۴۰۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد اسفرائینی ہیں، کنیت ابوحامد ہے، نیساپور کے نواحی علاقہ خراسان کے ایک شہر ''اسفران'' (الف کے زیر کے ساتھ) کی طرف ان کی نسبت ہے، علم میں انہماک کے ساتھ بغداد کو وطن بنالیا یہاں تک کہ اپنے زمانہ کے شافعیہ کے امام بن گئے، اور شافعی مذہب کی ریاست ان کی طرف منتقل ہوگئی، صرف سترہ سال کی عمر میں فتوی دینے لگے تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح المزنی'' یہ شرح ہے جو تقریباً پچاس جلدوں میں ہے، اسی طرح اصول فقہ میں ان کی شرح ہے۔

[طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۰۳؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ ص ۴۲؛ شذرات الذہب ۳/۱۷۸]

الاسفرائینی، ابواسحاق:

دیکھئے: ابواسحاق الاسفرائینی۔

اسماء بنت ابی بکر (؟-۷۳ھ)

یہ اسماء بنت ابی بکر الصدیقؓ عبداللہ بن عثمان ہیں، اہل فضل صحابیات میں سے ہیں، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی والدہ ہیں۔ آپ کو ''ذات النطاقین'' کا خطاب دیا گیا تھا، کیونکہ آپ نے نبی کریم ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے لئے بوقت ہجرت کھانا تیار کیا، اس کو باندھنے کے لئے کچھ نہیں ملا تو آپ نے اپنا پٹکا پھاڑا اور اسی سے باندھ دیا تھا۔ صحیحین میں آپ سے روایت کردہ ۵۶/احادیث ہیں۔

[الأعلام للزرکلی؛ الإصابہ؛ تاریخ الاسلام ۳/۱۳۳؛ البدایہ والنہایہ]

الاشعری (۲۶۰-۳۲۴ھ)

یہ علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق اشعری ہیں، بصرہ میں پیدا

ہوئے اور بغداد میں بس گئے، متکلمین کے امام ہیں، اور دیگر علوم میں بھی دستگاہ رکھتے ہیں، آپ شافعی المسلک تھے، ابو اسحاق مروزی سے فقہ حاصل کیا، ملحدین، معتزلہ، شیعہ، جہمیہ اور خوارج وغیرہ کا رد کیا۔

بعض تصانیف: ''التبیین عن أصول الدین''، ''خلق الأعمال'' اور ''کتاب الاجتهاد''۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۲۴۵؛ ہدیۃ العارفین؛ معجم المؤلفین ۷/۳۵]

أشہب (۱۴۵-۲۰۴ھ)

یہ اشہب بن عبد العزیز بن داؤد قیسی عامری جعدی ہیں، اپنے عہد کے دیار مصر کے فقیہ تھے، امام مالک کے تلامذہ میں تھے۔ امام شافعی نے ان کے بارے میں فرمایا: ''مصر نے اشہب سے بڑا فقیہ نہیں پیدا کیا اگر ان کے اندر طیش نہ ہوتا''۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام مسکین تھا اور اشہب ان کا لقب تھا، مصر میں وفات ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی ۱/۳۳۵؛ تہذیب التہذیب ۱/۳۵۹؛ وفیات الأعیان ۱/۷۸]

أصبغ (؟-۲۲۵ھ)

یہ اصبغ بن فرج بن سعد بن نافع ہیں، عبد العزیز بن مروان کے غلام تھے، فسطاط کے رہنے والے ہیں، مصر میں مالکیہ کے عظیم المرتبت فقیہ تھے، مدینہ کا سفر امام مالک سے استفادہ کے لئے کیا، لیکن جس دن مدینہ میں داخل ہوئے اسی دن امام مالک کا انتقال ہوگیا، پھر انہوں نے ابن القاسم اور ابن وہب کی شاگردی اختیار کی، بعض علماء نے انہیں ابن القاسم پر بھی ترجیح دی ہے۔

بعض تصانیف: ''الأصول''، ''تفسیر غریب الموطا'' اور ''کتاب آداب القضاء''۔

[الدیباج المذہب ص/۹۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۳۶؛ وفیات الاعیان ۱/۷۹]

الإصطخری (۲۴۴-۳۲۸ھ)

یہ الحسن بن احمد بن یزید ہیں، ''اصطخری'' سے مشہور ہوئے، فقیہ ہیں، شافعیہ کے مشائخ میں سے ہیں، ابن سریج کے ہم پلہ لوگوں میں تھے، قم کے قاضی بنے پھر بغداد کے محتسب مقرر ہوئے، مقتدر نے سجستان کا عہدہ قضاء سپرد کیا، آپ کے اخلاق میں سختی تھی۔

بعض تصانیف: ''أدب القضاء'' ابن الجوزی نے اس کے بارے میں کہا کہ اس جیسی کتاب تالیف نہیں ہوئی، ''الفرائض'' اور ''الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات''۔

[المنتظم ۶/۳۰۲؛ وفیات الأعیان ۱/۳۵۷؛ طبقات الشافعیہ ۲/۱۹۳]

ام سلمہ (؟-۵۹ھ)

یہ ہند بنت ابی امیہ بن مغیرہ بن عبد اللہ ہیں قبیلہ مخزوم سے تھیں، ام المؤمنین ہونے کا شرف حاصل ہے، قدیم الاسلام اور اولین ہجرت کرنے والیوں میں سے ہیں۔ آپ کے شوہر ابو سلمہ بن عبد الاسد کے انتقال کے بعد ۴ھ میں نبی اکرم ﷺ نے آپ سے شادی کی۔ حضرت ام سلمہ انتہائی عقلمند اور صائب الرائے تھیں، آپ نے نبی کریم ﷺ، ابو سلمہؓ اور فاطمہ زہراؓ سے روایت کی ہے، اور آپ سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا ہے، کتب حدیث میں آپ کی روایت سے تقریباً ۱۰۰ فتوے اور ۳۷۸ احادیث ملتی ہیں۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۴/۴۵۸؛ طبقات ابن سعد ۸/۶۰؛ سیر أعلام النبلاء ۲/۱۴۲؛ سنن البیہقی]

الاوزاعی (۸۸-۱۵۷ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن عمرو بن یُحمِد اوزاعی ہیں، امام، فقیہ اور محدث ومفسر ہیں، دمشق کے ایک گاؤں "اوزاع" کی طرف نسبت ہے، دراصل وہ سندھ کے قیدیوں میں شامل تھے، یتیمی کی حالت میں پروان چڑھے، اور اپنی محنت سے علم و ادب حاصل کیا، یمامہ، بصرہ کا سفر کیا اور خوب کمال پیدا کیا۔ منصور نے مسند قضاء پیش کی تو انکار فرما دیا، بیروت میں بطور محافظ سرحد کے آئے اور وہیں وفات پائی۔

[البدایہ والنہایہ ۱۰/۱۱۵؛ تہذیب التہذیب ۶/۲۳۸]

اِیاس بن معاویہ (۴۶-۱۲۲ھ)

یہ ایاس بن معاویہ بن قرہ مزنی، قاضی بصرہ ہیں، ذکاوت وذہانت میں ضرب المثل تھے، جاحظ کہتے ہیں: ایاس قبیلہ مضر کے لئے باعث افتخار، قاضیوں کے درمیان بلند پایہ، معاملہ فہمی میں یکتا اور فراست میں عجوبۂ روزگار تھے، وہ ان لوگوں میں سے تھے جن کو واقعہ کی پہلے ہی خبر ہوجایا کرتی ہے، خلفاء کی نظر میں انہیں بڑا احترام حاصل تھا۔ مدائنی نے آپ کی سوانح پر "ذکر ایاس" نامی کتاب لکھی ہے۔ وفات "واسط" میں ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۱/۳۹۰؛ وفیات الأعیان؛ میزان الاعتدال ۱/۱۳۱]

ب

البابرتی (۷۱۰ھ کے بعد-۷۸۶ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمود (اور الدرر الکامنہ میں ہے: محمد بن محمود بن احمد) بابرتی رومی ہیں، اطراف بغداد کے ایک گاؤں "بابرتا" کی طرف نسبت ہے، حنفی فقیہ ہیں، امام، محقق، باریک بیں اور ماہر فن حدیث تھے، عربی اور اصول کے ماہر تھے۔ حلب اور پھر قاہرہ کا سفر کیا، وہاں کے علماء سے اکتساب فیض فرمایا، کئی دفعہ ان کو مسند قضاء کی پیش کش کی گئی مگر آپ نے قبول نہیں فرمایا، "شیخونیہ" کی فتح کے آغاز سے ہی اس کی مشیخت کا منصب آپ کو ملا۔

بعض تصانیف: "شرح الهداية"، "شرح السراجية" فرائض میں، "مشارق الأنوار للصغاني" کی شرح، اسی طرح "شرح المنار" اور "شرح أصول البزدوي"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۹۵؛ الدرر الکامنہ ۴/۲۵۰؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۹۸]

الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد بن احمد الباجوری ہیں۔
دیکھئے: البیجوری۔

الباجی (۴۰۳-۴۷۴ھ)

یہ سلیمان بن خلف بن سعد ہیں، کنیت ابو الولید اور نسبت الباجی

ہے، اندلس کے شہر "باجہ" کی طرف نسبت ہے، اکابر محدثین میں سے ہیں، اور مالکی فقہ کے مشاہیر میں شامل ہیں، تیرہ سال تک مشرق کا سفر کیا، پھر اپنے وطن لوٹ آئے اور فقہ وحدیث کی اشاعت کی، ان کے اور ابن حزم کے مابین بہت سے مناظرے، مباحثے اور مجالس ہوئیں، ابن حزم نے خود آپ کے علم وفضل کا اعتراف کیا ہے، ابن حزم کی تصنیفات کے جلائے جانے کا آپ ہی سبب بنے، اندلس کے بعض علاقوں کے قاضی مقرر ہوئے۔

بعض تصانیف: "الاستیفاء شرح المؤطا" جس کا اختصار "المنتقی" میں کیا، پھر "المنتقی" کا اختصار "الإیماء" میں کیا، نیز آپ کی تصنیف "شرح المدونة" اور "أحکام الفصول فی أحکام الأصول" بھی ہے۔

[الدیباج المذہب رص ۱۲۲؛ الأعلام للزرکلی ۳/۱۸۶]

الباز الأشہب:

دیکھئے: ابن سریج۔

الباقلانی (۳۳۸-۴۰۳ھ)

یہ محمد بن طیب بن محمد بن جعفر ہیں، کنیت ابوبکر ہے، باقلانی (قاف کے زیر کے ساتھ) سے مشہور ہیں، باقلاء (لوبیا) فروشی کی وجہ سے یہ نسبت ہے، ابن الباقلانی اور قاضی ابوبکر سے بھی معروف ہیں، بصرہ کی پیدائش ہے، بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات ہوئی۔ آپ مشہور متکلم ہیں جنہوں نے رافضیوں، معتزلہ اور جہمیہ وغیرہ کا رد کیا، آپ عقائد میں ابو الحسن اشعری کے اور فقہ میں امام مالک کے پیرو تھے، مذہب مالکی کی سیادت آپ پر ختم تھی، آپ منصب قضاء پر فائز ہوئے، عضد الدولہ نے آپ کو شاہ روم کی طرف سفیر بنا کر بھیجا تو آپ نے اس ذمہ داری کو بڑے حسن و خوبی سے انجام دیا، علماء نصاریٰ کے ساتھ خود بادشاہ کی موجودگی میں آپ نے مناظرے کئے۔

بعض تصانیف: "إعجاز القرآن"، "الإنصاف"، "البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات" اور "التقریب والإرشاد" اصول فقہ میں، جس کے بارے میں زرکشی نے کہا کہ یہ اپنے فن میں علی الاطلاق سب سے بہترین کتاب ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۷/۴۶؛ تاریخ بغداد ۵/۳۷۹؛ وفیات الأعیان ۱/۶۰۹؛ البحر المحیط فی الأصول للزرکشی: المقدمہ]

البُجیرمی (۱۱۳۱-۱۲۲۱ھ)

یہ سلیمان بن محمد بن عمر بجیرمی فقیہ شافعی ہیں، مغربی مصر کے گاؤں "بجیرم" کے رہنے والے تھے، بچپن ہی میں قاہرہ چلے آئے تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور وہیں تدریس کے فرائض انجام دئے، آپ کی بینائی جاتی رہی تھی۔

بعض تصانیف: "التجرید" جو "المنہج" کی شرح ہے، "تحفة الحبیب" جو شرح الخطیب بنام "الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع" پر حاشیہ ہے۔

البخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ)

یہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت بخاری ہے، اسلام کے ممتاز عالم تھے، رسول اللہ ﷺ کی احادیث کے حافظ تھے بخارا میں پیدا ہوئے، بحالت یتیمی نشو ونما ہوئی، ذہانت غضب کی پائی تھی، لہذا حفظ میں بڑے پختہ اور فائق تھے۔ طلب حدیث میں اسفار کئے، خراسان، شام، مصر اور حجاز وغیرہ

کے تقریباً ایک ہزار شیوخ سے سماعت فرمائی، اور تقریباً چھ لاکھ احادیث جمع فرما کر ان میں سے اپنی کتاب ''الجامع الصحیح'' میں صحیح ترین روایات منتخب فرمائیں جو تمام کتب حدیث میں سب سے زیادہ قابل اعتماد کتاب ہے۔

بعض تصانیف: نیز آپ کی کتابوں میں ''التاریخ''، "الضعفاء" اور "الأدب المفرد" وغیرہ ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۵/ ۲۵۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۲۲؛ تہذیب التہذیب ۹/ ۴۷؛ طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/ ۲۷۱-۲۷۹؛ تاریخ بغداد ۲/ ۴-۳۶]

البرادعی (بعض مراجع میں: البراذعی) ابوسعید (؟-۴۳۰ھ)

یہ خلف بن ابی القاسم بن سلیمان ازدی قیروانی ہیں، مالکی مذہب کے حافظ تھے، ابوالحسن قابسی کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے۔ اپنے وطن قیروان سے ہجرت فرمائی، پہلے صقلیہ بعد میں اصفہان چلے آئے، یہاں اپنے آخری وقت تک درس وتدریس میں مشغول رہے۔

بعض تصانیف: "تهذيب المدونة" اور "الاختصارات الواضحة"، وغیرہ۔

[الأعلام للزرکلی؛ معجم المؤلفین (اس میں یہ ہے کہ آپ ۴۳۰ھ میں باحیات تھے)؛ ترتیب المدارک ۳/ ۷۰۸ (اور اس میں ہے کہ آپ کا سن وفات معلوم نہ ہوسکا)؛ الدیباج ص ۱۲۲]

البرزلی (۷۴۱-۸۴۱ھ یا ۸۴۳ یا ۸۴۴ھ)

یہ قاسم بن احمد بن محمد (بعض کے مطابق ابو القاسم بن محمد) بن اسماعیل بلوی برزلی ہیں، قیروان کے ایک مقام ''برزلہ'' (باء اور زاء کے ضمہ کے ساتھ) کی طرف نسبت ہے، اپنے دور میں تونس کے ائمہ مالکیہ میں ان کا شمار تھا، ''شیخ الاسلام'' کے خطاب سے متصف تھے۔ ابن عرفہ سے تحصیل علم کیا اور آپ کی صحبت میں تقریباً چالیس سال گذارے، حج کرنے کے بعد قاہرہ تشریف لائے، تو قاہرہ کے بعض لوگوں نے آپ سے استفادہ کیا، پھر تونس ہی میں سکونت اختیار کی، اور وہاں فتوی کا دارومدار آپ پر رہا۔

بعض تصانیف: "جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا للمفتين والحكام" یہ ان کی کتاب "الفتاوی" کی تلخیص بھی ہوسکتی ہے، اسی طرح فقہ میں آپ کا ضخیم مجموعہ بھی ہے۔

[الضوء اللامع ۱۱/ ۱۳۳؛ دائرۃ المعارف الإسلامیہ ۳/ ۵۴۳؛ الأعلام ۶/ ۶؛ شجرۃ النور ص ۲۴۵]

البرلسی: یہ احمد شہاب الدین ہیں جن کا لقب ''عمیرہ'' تھا۔

دیکھئے: عمیرہ۔

البزدوی (۴۰۰-۴۸۲ھ)

یہ علی بن محمد بن حسین ہیں، کنیت ابوالحسن، لقب فخر الاسلام اور بزدوی ہے، یہ ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے، علم اصول، حدیث، تفسیر کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "المبسوط" گیارہ جلدوں میں، "شرح الجامع الكبير للشيباني" فقہ حنفی کی جزئیات میں، "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" جو "أصول البزدوي" سے معروف ہے۔

یہ محمد بن محمد بن حسین بزدوی کے علاوہ ہیں، ان کی کنیت ''ابوالیسر'' اور ''قاضی الصدر'' لقب تھا (۴۲۱-۴۹۳ھ)۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۳۷۲؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۹۲؛ معجم المطبوعات

العربیہ والمعربہ رص ۵۵۴]

البغوی (۴۳۶-۵۱۰ھ)

یہ حسین بن مسعود بن محمد فراء، بغوی، شافعی، فقیہ، محدث اور مفسر ہیں، خراسان میں ہرات اور مرو کے درمیان واقع خراسان کے گاؤں ''بغشور'' کی طرف نسبت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: ''التهذيب'' فقہ شافعی میں، ''شرح السنة'' حدیث میں اور ''معالم التنزيل'' تفسیر میں۔

[لأعلام للزرکلی ۲/۲۸۴؛ ابن لأثیر ۶/۱۰۵]

البلقینی (۷۲۴-۸۰۵ھ)

یہ عمر بن رسلان بن نصیر، بلقینی، کنانی ہیں، کنیت ابوحفص اور لقب سراج الدین، شیخ الاسلام ہے، خاندانی تعلق ''عسقلان'' سے ہے، مغربی مصر کے ایک مقام ''بلقینہ'' میں پیدائش ہوئی، ان کے والد ان کو بارہ سال کی عمر میں قاہرہ لے آئے اور اسی کو وطن بنا لیا، اپنے عہد کے علماء سے تحصیل علوم میں لگے رہے، فقہ اور اصول فقہ میں بہت عالی مرتبہ پر پہنچے، یہاں تک کہ دوسرے علوم سے مناسبت کے ساتھ فقہ شافعی کا آپ پر انحصار رہ گیا تھا، آپ حافظ حدیث ہونے کے ساتھ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، تعلیم وتدریس، قضاء اور افتاء کی پوری مہارت حاصل تھی، دار العدل دمشق کا محکمہ افتاء اور دمشق کا قضاء ان کے سپرد ہوا۔

بعض تصانیف: ''تصحيح المنهاج'' فقہ میں چھ جلدوں میں، ''حواش على الروضة'' دو جلدوں میں، اور ترمذی کی دو شرحیں۔

[الضوء اللامع ۶/۸۵؛ شذرات الذہب ۷/۵۱؛ معجم المؤلفین ۵/۲۰۵]

البہوتی (۱۰۰۰-۱۰۵۱ھ)

یہ منصور بن یونس بن صلاح الدین بن حسن بن ادریس البہوتی ہیں، حنبلی فقیہ ہیں، مصر میں اپنے وقت کے شیخ حنابلہ تھے، مغربی مصر کی ایک بستی ''بہوت'' کی جانب نسبت ہے۔

بعض تصانیف: "الروض المربع" جو "زاد المستقنع المختصر من المقنع" کی شرح ہے، " كشاف القناع عن متن الاقناع للحجاوی" اور "دقائق أولى النهى لشرح المنتهى" تینوں کتابیں فقہ میں ہیں۔

[لأعلام للزرکلی ۸/۲۴۹؛ خلاصۃ لأثر ۴/۴۲۶؛ خطط مبارک ۹/۱۰۰؛ ابن بشر ۱/۵۰]

البیجوری (یا الباجوری) (۱۱۹۸-۱۲۷۷ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن احمد باجوری جامع ازہر کے شیخ اور شافعی فقیہ ہیں، آپ مصر کے شہر منوفیہ کے ایک گاؤں باجور (یا بیجور) میں پیدا ہوئے، اور تعلیم ازہر میں مکمل کی۔

بعض تصانیف: " التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية في الفرائض"، "تحفة المريد على جوهرة التوحيد" اور شرح ابن قاسم پر حاشیہ۔

[معجم المؤلفین ۱/۸۴؛ معجم المطبوعات رص ۵۰۷؛ ایضاح المکنون ۱/۲۴۴]

ت

الترمذی (۲۰۹-۲۷۹ھ)

یہ محمد بن عیسیٰ بن سورہ سلمی بوغی ترمذی ہیں، کنیت ابوعیسیٰ ہے، علماء حدیث اور حفاظ حدیث کے ائمہ میں سے ہیں، دریائے جیحون کے قریب واقع ''ترمذ'' نامی جگہ کے رہنے والے تھے۔ آپ امام بخاری کے شاگرد تھے، اور امام بخاری کے بعض مشائخ میں ان کے شریک تھے، حفظ و ذہانت میں آپ ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: ''الجامع الکبیر'' جو ''سنن الترمذی'' کے نام سے معروف ہے، اہل سنت والجماعت کے نزدیک حدیث کی سب سے مقدم چھ کتب میں سے ایک یہ بھی ہے، ''الشمائل النبویۃ''، ''التاریخ'' اور ''العلل'' حدیث میں۔

[الأنساب للسمعانی ص ۹۵؛ التہذیب ۹/ ۳۸۷؛ تذکرۃ الحفاظ]

التفتازانی (۷۱۲-۷۹۱ھ)

یہ مسعود بن عمر بن عبد اللہ تفتازانی ہیں، لقب سعد الدین ہے، خراسان کے علاقہ ''تفتازان'' کی طرف نسبت رکھتے تھے، فقیہ اور اصولی تھے، بعض لوگ آپ کو حنفی بتاتے ہیں اور دیگر شافعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، نیز آپ مفسر، متکلم، محدث اور ادیب بھی تھے۔

بعض تصانیف: '' التلویح فی کشف حقائق التنقیح'' اور ''حاشیۃ علی شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب'' یہ دونوں اصول میں ہیں۔

[الدرر الکامنہ ۴/ ۳۵۰؛ الفتح المبین فی طبقات الاصولیین ۲/ ۲۰۶؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۲۲۸؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۱۱۳]

تقی الدین (الشیخ): یہ احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ حنبلی ہیں۔

دیکھئے: ابن تیمیہ۔

التقی الفاسی:

دیکھئے: الفاسی۔

ث

الثوری (۹۷-۱۶۱ھ)

یہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری ہیں، بنی ثور بن عبد مناۃ میں سے ہیں، حدیث میں ''امیر المؤمنین'' کہے گئے، تقویٰ میں نہایت بلند مقام رکھتے تھے، پہلے منصور نے پھر مہدی نے آپ کو طلب کیا تاکہ آپ قضاء کے منصب کو قبول کرلیں، مگر آپ دونوں کی نگاہوں سے کئی سال تک روپوش رہے اور اسی حالت میں آپ کا بصرہ میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: ''الجامع الکبیر'' اور ''الجامع الصغیر'' دونوں حدیث میں ہیں، اور ایک کتاب فرائض میں ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۳/ ۱۵۸؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۲۵۰؛ تاریخ بغداد ۹/ ۱۵۱]

ج

جابر (۱۶ق ھ-۷۸ھ)

یہ جابر بن عبد اللہ بن عمر بن حرام انصاری، سلمی صحابی ہیں، بیعت عقبہ میں شریک تھے، نبی اکرم رسول ﷺ کی صحبت اقدس میں انیس (۱۹) غزوات میں شریک ہوئے، ان خوش نصیبوں میں شامل ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کثرت سے روایت کی ہے، اخیر زندگی میں آپ نے مسجد نبوی میں تعلیم وتعلم کا ایک حلقہ لگایا تھا اور لوگ آپ کے چشمۂ علم سے سیراب ہوتے تھے، انتقال سے پہلے آپ کی بینائی جاتی رہی تھی، مدینہ میں ہی وفات پائی۔

[الإصابہ ۱/ ۲۱۴ طبع التجاریۃ؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۹۲]

الجامع: نوح بن ابی مریم:

دیکھئے: ابو عصمہ۔

الجصاص (۳۰۵-۳۷۰ھ)

یہ احمد بن علی، ابو بکر الرازی ہیں، جصاص کے لقب سے معروف ہیں، ''رے'' کے رہنے والے تھے، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، بغداد میں سکونت تھی اور وہیں تدریسی مشغلہ بھی جاری رہا، آپ نے ابو سہیل زجاج اور ابوالحسن کرخی سے فقہ حاصل کیا، آپ سے لاتعداد فقہاء نے کسب فیض کیا، مسلک حنفی کی مشیخت آپ کے وقت میں آپ ہی پر ختم تھی، آپ امام وقت تھے، دور دراز سے طالبان علم وفقہ آپ کی طرف کھنچے چلے آتے تھے، عہدہ قضا کو قبول کرنے کی پیشکش کی گئی مگر آپ نے قبول کرنے سے معذرت فرمادی، کئی دفعہ درخواست کی گئی مگر آپ راضی نہ ہوسکے۔

بعض تصانیف: " أحکام القرآن"، اپنے استاذ ابو الحسن کرخی کی مختصر کی "شرح"، نیز "شرح مختصر الطحاوی" اور "شرح الجامع الصغیر" وغیرہ۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۸۴؛ الأعلام ۱/ ۱۶۵؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۵۶؛ الإمام أحمد بن علی الرازی الجصاص، للدکتور عجیل جاسم النشمی]

الجمل (؟-۱۲۰۴ھ)

یہ سلیمان بن عمر بن منصور عجیلی ہیں، ''جمل'' سے مشہور ہیں، فقیہ، مفسر اور شافعی تھے، مغربی مصر کے گاؤں ''منیۃ عجیل'' کے باشندہ تھے، قاہرہ منتقل ہوئے اور ازہر میں استاذ مقرر کئے گئے۔

بعض تصانیف: "حاشیۃ علی تفسیر الجلالین" اور ''فتوحات الوھاب" جو شرح المنہج پر حاشیہ ہے اور فقہ شافعی میں ہے۔

[الأعلام للزرکلی؛ تاریخ الجبرتی ۲/ ۱۸۳]

جنون:

دیکھئے: کنون۔

الجوینی (؟-۴۳۸ھ)

یہ عبد اللہ بن یوسف بن محمد بن حیویہ، جوینی ہیں، اطراف نیشاپور کے مقام ''جوین'' کی جانب منسوب ہیں، نیشاپور میں سکونت رہی اور

وہیں وفات ہوئی۔ فقہاء شافعیہ میں بڑے مرتبہ کے ہیں، قفال مروزی، ابوطیب صعلوکی وغیرہ سے علم وفضل حاصل کیا۔ صابونی لکھتے ہیں: ''اگر آپ بنی اسرائیل میں ہوتے تو وہ لوگ آپ کے اخلاق وشمائل محفوظ کر کے ہمارے سامنے نقل کرتے اور آپ کے وجود پر فخر کرتے''۔ آپ کے فرزند عبدالملک جوینی ''امام الحرمین'' کے لقب سے مشہور ہوئے، اور وہ بھی کبار فقہاء شافعیہ میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ''الفروق''، ''السلسلة''، '' التبصرة'' اور ''التفسير''۔

[طبقات السبکی ۳/ ۲۰۸-۲۰۹: لأعلام للزرکلی ۴/ ۲۹۰]

ح

الحارثی (۶۵۲ یا ۶۵۳-۷۱۱ھ)

یہ مسعود بن احمد بن مسعود، سعد الدین، ابو محمد حارثی ہیں، بغداد کے قصبہ ''حارثیہ'' کی طرف منسوب ہیں۔ اپنے وقت میں حنابلہ کے پیشوا تھے، فقیہ، مناظر، مفتی اور حدیث اور اس کے جملہ فنون کے عالم تھے، عربی زبان واصول سے بھی حصہ وافر پایا تھا، پیدائش بغداد میں ہوئی اور بچپن مصر میں گذرا، وہیں پر سماعت علم کی، سکونت دمشق میں اختیار کی، اور وہاں ''مدرسة الحديث النورية'' کی مسند مشیخت پر فائز ہوئے، متعدد مقامات پر درس وتدریس کا مشغلہ جاری رہا، ڈھائی سال تک قضاء کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: فقہ حنبلی کی کتاب '' المقنع'' کے ایک حصہ کی شرح، اور ''سنن أبي داؤد'' کے ایک حصہ کی شرح۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۲/ ۳۶۲: الدرر الکامنہ ۴/ ۳۴۷: معجم المؤلفین ۸/ ۱۰۹]

الحاکم الشہید (؟-۳۳۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد ہیں، ابو الفضل، مروزی سلمی بلخی ہیں، ''حاکم شہید'' سے مشہور تھے، قاضی اور وزیر ہونے کے ساتھ مرو کے عالم اور اپنے زمانہ میں حنفیہ کے امام تھے، بخارا کی مسند قضاء آپ کے حصہ میں آئی، سامانی حکام میں سے بعض کی وزارت بھی آپ نے کی۔ چغلخوروں کی سازش کی بناپر کمسنی میں ہی آپ کو شہید کردیا گیا، مرو میں تدفین عمل میں آئی۔

بعض تصانیف: '' الكافي'' اور '' المنتقى'' دونوں فقہ حنفی میں ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۱۱۲: الفوائد البہیہ رص ۱۹۵: لأعلام للزرکلی ۷/ ۲۴۲]

الحجوی (۱۲۹۱-۱۳۷۶ھ)

یہ محمد بن حسن حجوی، ثعالبی، زینبی ہیں، ثعالبی کی نسبت الجزائر کے قبیلہ ''ثعالبہ'' کی جانب ہے، معقل کے عرب کا یہ ایک مشہور قبیلہ ہے، اور زینبی کی نسبت حضرت علیؓ وفاطمہؓ کی صاحبزادی زینبؓ کی جانب ہے، مسلک کے اعتبار سے مالکی تھے، اپنے والد اور دیگر علماء سے فاس ہی میں تحصیل علوم وفنون کی، پھر ''جامع القرویین'' سے سند فراغت حاصل کی اور اسی یونیورسٹی میں درس دینا شروع کردیا، مراکش میں حکومت عزیزیہ کے اخیر دور میں کئی عہدوں پر فائز ہوئے، جن میں وزارت تعلیم، وزارت عدل اور اعلی شرعی کورٹ کی صدارت تھی۔

بعض تصانیف: " الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، "رسالة في الطلاق" اور" النظام الاجتماعي في الإسلام"۔

[معجم المؤلفین ۹/ ۱۸۷؛ مقدمہ کتاب" الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی"]

الحربی ابواسحاق (۱۹۸-۲۸۵ھ)

یہ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم حربی ہیں، بغداد کے ایک محلّہ کی جانب نسبت ہے، امام اور فقیہ تھے، امام احمد بن حنبل کے شاگردوں میں ہیں، اور ان سے ان کے مسائل کی روایت کی ہے، وہ محدث بھی تھے اور ادب ولغت کے بڑے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: " مناسک الحج" اور " الهدايا والسنة فيها" وغیرہ۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۴۷؛ طبقات الحنابلہ ا/ ۸۶؛ لأعلام للزرکلی]

الحسن البصری (۲۱-۱۱۰ھ)

یہ حسن بن یسار بصری، تابعی ہیں، کنیت ابوسعید تھی، آپ کے والد یسار "میسان" کے قیدیوں میں آئے تھے اور انصار میں سے کسی کے غلام تھے۔ حسن بصری مدینہ میں پیدا ہوئے، ان کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کی دایہ تھیں، آپ نے صحابہ کو پایا اور ان میں سے کچھ حضرات سے سماعت کی۔ آپ بڑے بہادر، خوبصورت، عبادت گذار، فصیح اللسان اور علم وفضل کے حامل تھے، حضرت انس بن مالک وغیرہ نے خود ان کے ان اوصاف کی شہادت دی ہے، آپ بصرہ کے امام تھے۔ آپ اولاً والی خراسان ربیع بن سلیمان کے منشی تھے، عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں بصرہ کے قاضی ہوئے، بعد میں مستعفی ہوگئے۔

ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قدریہ فرقہ کے مذہب کو اختیار کرلیا تھا، اور یہ بھی منقول ہے کہ اس قول سے رجوع کرکے اہل حق کے مطابق "خیر وشر تقدیر سے ہیں" کا اقرار کرلیا تھا۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۶۳-۲۷۱؛ لأعلام للزرکلی ۲/ ۲۴۲؛ "الحسن البصری" لإحسان عباس]

الحسن بن حی (۱۰۰-۱۶۹ھ)

یہ حسن بن صالح بن حی، ہمدانی ثوری، محدث ہیں، ایک جماعت ان کی تضعیف کرتی ہے، اور ان پر نفاق، بدعت، تشیع، ترک جمعہ اور امت پر تلوار اٹھانے کا الزام لگاتی ہے، اور دوسری جماعت نے آپ کے ثقہ ہونے کی تصدیق کی ہے، حتیٰ کہ بعض نے آپ کو فقہ اور تقویٰ کے اعتبار سے سفیان ثوری کے ہم پلہ قرار دیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۸۸]

الحسن بن زیاد (؟-۲۰۴ھ)

یہ حسن بن زیاد لؤلؤی ہیں، امام ابو حنیفہ کے تلمیذ تھے، لؤلؤ (موتی) کی تجارت کرتے تھے اس لئے لؤلؤی (موتی والا) نسبت ہوگئی، اہل کوفہ میں سے تھے، بغداد آکر مقیم ہوگئے، امام ابو یوسف وغیرہ ایک جماعت سے علم وکمال حاصل کیا، حدیث شریف سے اخذ واستنباط کرنے کی طرف آپ کا زیادہ رجحان تھا، سوال قائم کرنے اور جزئیات مستنبط کرنے میں بڑھے ہوئے تھے، کوفہ کے قاضی بنے پھر اس سے استعفیٰ دیدیا۔

بعض تصانیف: "أدب القاضي"، "معاني الإيمان" اور "الخراج"۔

[الجواہر المضیہ ا/ ۱۹۳؛ الفوائد البہیہ ص ۶۰؛ لأعلام ۲/ ۲۰۵]

الحصکفی (۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد علاء الدین حصکفی ہیں، دیار بکر میں واقع ''حصن کیفا'' نامی شہر کی طرف نسبت ہے، اب وہ ایک معمولی قصبہ ہے، جس کا محرف نام ''حسنکیف'' لکھا جاتا ہے، اور آج کل ''شرناخ'' کے نام سے مشہور ہے۔دمشق میں ولادت ووفات ہوئی، حنفی فقہ واصول کے ماہر تھے، فن تفسیر وحدیث اور نحو میں ید طولی رکھتے تھے، فقہ کا علم خیر الدین رملی اور فخر مقدسی حنفی سے حاصل کیا، ان کے اور بھی بہت سے اساتذہ تھے، آپ سے بہت زیادہ لوگوں نے علم حاصل کیا اور خوب نفع اٹھایا، دمشق میں حنفیہ کے افتاء کا کام آپ ہی کے سپرد رہا۔

بعض تصانیف: " الدر المختار شرح تنویر الأبصار"، "الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر" اور" إفاضة الأنوار شرح المنار" اصول میں۔

[خلاصة الأثر ۴/ ۶۳؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۵۶؛ لأعلام ۷/ ۱۸۸؛ معجم المطبوعات العربیة والمعربة/ص ۷۷۸]

الحطاب (۹۰۲-۹۵۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمن رُعینی ہیں، ''حطاب'' سے مشہور تھے، مالکی فقیہ ہونے کے ساتھ علماء صوفیہ میں آپکا شمار تھا، خاندانی سلسلہ مراکش سے ہے، آپ مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے اور شہرت پائی، مغربی طرابلس میں انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل" چھ جلدوں میں فقہ مالکی میں، ''شرح نظم نظائر رسالة القيرواني لابن غازي''، فلکی علوم کی روشنی میں بغیر کسی مشین کے نمازوں کے اوقات متعین کرنے کے طریقہ پر ایک رسالہ، اور لغت کے موضوع پر دو جلدیں ہیں۔

[نیل الابتهاج بتطریز الدیباج/ص ۳۳۷؛ لأعلام للزرکلی ۷/ ۲۸۶؛ المنهل العذب ۱/ ۱۹۵؛ بروکلمان ۲/ ۵۰۸ (۳۸۷)؛ تکملة بروکلمان ۲/ ۵۲۶]

الحلوانی (؟-۴۴۸ھ)

یہ عبد العزیز بن احمد بن نصر حلوانی ہیں، ''شمس الائمہ'' کے خطاب سے مشہور رہیں، ''حلوانی'' حلوا فروخت کرنے کی طرف نسبت ہے، ''حلوائی'' بھی بعض لوگ کہتے ہیں، حنفی فقیہ ہیں، بخارا میں حنفیہ کے امام تھے۔''کش'' میں انتقال فرمایا اور تدفین بخارا میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "المسبوط" فقہ میں، ''النوادر'' فروع میں، ''فتاوی''، اور ''شرح أدب القاضي لأبي يوسف''۔

[لأعلام للزرکلی؛ الفوائد البہیہ/ص ۹۵؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۳۱۸]

الحلوانی (۴۳۹-۵۰۵ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد ہیں، ابو الفتح کنیت ہے، ''حلوانی'' حلوا فروخت کرنے کی وجہ سے نسبت تھی، بغداد کے باشندہ ہیں، اپنے دور میں شیخ الحنابلہ تھے، فقہ کا حصول اصول اور فروع دونوں کے اعتبار سے کیا، اور دونوں میں کمال کو پہنچے، افتاء وتدریس کی خدمات انجام دیں۔

بعض تصانیف: ''كفاية المبتدي'' فقہ میں ایک جلد، ''مختصر العبادات''، اور اصول فقہ میں ایک کتاب دو جلدوں میں ہے۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/ ۱۰۶؛ لأعلام ۷/ ۱۶۴؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۵۰]

الحلیمی (۳۳۸-۴۰۳ھ)

یہ حسین بن حسن بن محمد بن حلیم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ تھی، جرجان میں پیدائش اور بخارا میں نشو نما ہوئی، ابو بکر قفال اور اودنی کی خدمت میں زانوئے تلمذ تہہ کیا، آپ شافعی فقیہ اور ماہر فن امام تھے۔ ذہبی نے کہا ہے کہ وہ اپنے مذہب میں مستقل رائے رکھنے والے اور ماوراء النہر کے علاقے میں شوافع کے سربراہ تھے، خراسان کے علاقہ میں قضا کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: ''المنهاج في شعب الإيمان''۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۳/۱۴۷؛ العبر فی خبر من غبر ۳/۸۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۲۱۹]

حماد بن ابی سلیمان (؟-۱۲۰ھ)

یہ حماد بن ابی سلیمان، مسلم ہیں، ولاء کے اعتبار سے اشعری ہیں، فقیہ اور تابعی ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، امام ابوحنیفہ کے اساتذہ میں ہیں، آپ نے ابراہیم نخعی وغیرہ سے فقہ کی تحصیل کی، اور ان کے تلامذہ میں آپ سب سے بڑے فقیہ تھے، ابراہیم نخعی کی روایت کے علاوہ حدیث میں دوسروں سے روایت ضعیف سمجھی جاتی ہے، فقہ میں آپ ماہر تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۱۶؛ الفہرست لابن الندیم رص ۲۹۹؛ طبقات الفقہاء للشیرازی رص ۶۳]

خ

الخرشی (یا الخراشی) (۱۰۱۰-۱۱۰۱ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ خراشی مالکی ہیں، جامعہ ازہر کے سب سے پہلے شیخ ہیں، خراشی مصر کے جزیرہ میں واقع گاؤں ''ابوخراش'' کی طرف نسبت ہے۔ ''التاج'' میں لکھا ہے: ''خراش بروزن سحاب ہے''۔ قاہرہ میں قیام تھا اور وہیں انتقال بھی ہوا، آپ صاحب فضل فقیہ تھے۔

بعض تصانیف: "الشرح الكبير على متن خليل"، "الشرح الصغير على متن خليل'' فقہ مالکی میں، اور ''الفرائد السنية شرح المقدمة السنوسية''، توحید میں۔

[الأعلام للزرکلی ۷/۱۱۸؛ تاریخ الأزہر رص ۱۲۴؛ سلک الدرر ۴/۶۲؛ نیز دیکھئے: مقدمہ حاشیۃ العدوی علی شرح مختصر خلیل، جس میں ان کے حالات مذکور ہیں]

الخِرَقی (؟-۳۳۴ھ)

یہ عمر بن حسین بن عبد اللہ، ابو القاسم، خرقی، بغدادی ہیں، خرق (پھٹے کپڑوں) کی خرید وفروخت کی جانب نسبت ہے، حنبلی مسلک کے عظیم ترین فقہاء میں شمار ہوتے ہیں، بنی بویہ کے دور حکومت میں صحابہ کرام پر سب وشتم کا ستم دیکھ کر بغداد سے نکل گئے، اپنی تصنیفات کو بھی بغداد کے مکان ہی پر چھوڑ دیا تھا، وہ سب جل گئیں اور منظر عام پر نہ آسکیں، بس ''مختصر الخرقی'' نام کی ایک مختصر

تصنیف رہ گئی جس کی شرح علامہ ابن قدامہ نے ''المغنی'' وغیرہ میں کیا ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۷۵؛ الأعلام للزرکلی ۵/۲۰۲]

الخصاف (؟-۲۶۱ھ)

یہ احمد بن عمرو (اور بقول بعض: عمر) بن مہیر (بقول بعض: مہران) شیبانی ہیں، کنیت ابو بکر ہے، ''خصاف'' سے مشہور ہیں، حنفی فقہ میں درجہ امامت پر فائز تھے، بغداد کے رہنے والے تھے، حدیث کی روایت بھی کی ہے، آپ علم الفرائض اور حساب کے ماہر اور اپنے اصحاب کے مذہب سے خوب واقف تھے۔ ان کو مہتدی باللہ کے یہاں بڑا مقام حاصل تھا، مہتدی کے لئے آپ نے ایک کتاب خراج کے موضوع پر تصنیف فرمائی، آپ زاہد واقع ہوئے تھے، اپنے ہاتھ سے کما کر کھایا کرتے تھے۔ شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں: ''خصاف علم و معرفت میں بہت عظیم شخصیت ہیں، ان کی اتباع و پیروی ہر طرح درست ہے''۔

بعض تصانیف: ''الأوقاف''، ''الحیل''، ''الشروط''، ''الوصایا''، ''أدب القاضی'' اور ''کتاب العصیر''۔

[الجواہر المضیہ ۱/۸۷-۸۸؛ تاج التراجم/ص ۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۷۸]

الخطابی (۳۱۹-۳۸۸ھ)

یہ حمد بن محمد بن ابراہیم بُستی ہیں، ابو سلیمان ان کی کنیت ہے، کابل کے رہنے والے تھے، حضرت زید بن الخطاب (برادر حضرت عمر بن الخطابؓ) کی نسل سے ہیں، فقیہ اور محدث تھے۔ سمعانی نے ان کے بارے میں کہا ہے: ''وہ حدیث وسنت کے ائمہ میں سے ہیں''۔

بعض تصانیف: ''معالم السنن في شرح سنن أبي داؤد''، ''غریب الحدیث''، ''شرح البخاری'' اور ''الغنیة''۔

[الأعلام للزرکلی؛ معجم المؤلفین ۱/۶۶۱؛ طبقات الشافعیہ ۲/۲۱۸]

الخطیب الشربینی:

دیکھئے: الشربینی۔

خِلاس (تاریخ وفات معلوم نہ ہوسکی)

یہ خلاس (خاء کے کسرہ کے ساتھ) بن عمرو ہجری ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، تابعی قدیم اور ثقہ ہیں، عمار بن یاسر، ابن عباس اور عائشہؓ سے حدیث سنی ہے، اور حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایات نقل کرتے ہیں، اور آپ سے مالک بن دینار، قتادہ، عوف اعرابی وغیرہ نے روایات کی ہیں، کہتے ہیں کہ آپ کا حضرت علیؓ سے روایت کرنا کتاب کے واسطہ سے ہے سماع کے طریقہ پر نہیں ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں: ''آپ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس سے آپ روایت حدیث کرتے تھے''۔

[الطبقات لابن سعد ۷/۱۰۸؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۱۷۷]

الخلال (؟-۳۱۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن ہارون ہیں، ابو بکر کنیت ہے اور ''خلال'' سے معروف ہیں، حنبلی فقیہ تھے، امام احمد کے تلامذہ کی ایک بڑی جماعت سے سنا، خصوصاً امام احمد کے دونوں بیٹوں صالح اور عبداللہ سے اور ابو داؤد سجستانی وغیرہ سے۔ امام احمد کے مسائل کی ان ہی حضرات سے سماعت کی، اور پھر دور دراز ملکوں کی بادیہ پیمائی کی تاکہ جن جن

حضرات نے امام سے سنا ہوان کے پاس سے جمع کریں، یا سننے والوں سے جنہوں نے سنا ہوان سے جمع کریں۔ مسلک کے شیوخ بھی آپ کے فضل وسبقت کی شہادت دیتے تھے۔ ان کے بارے میں ابوبکر عبدالعزیز نے لکھا ہے: یہ بلاشبہ حنبلی مذہب کے امام ہیں۔

بعض تصانیف: ''الجامع لعلوم الإمام أحمد''، ''العلل''، ''تفسير الغريب''، ''الأدب'' اور ''أخلاق أحمد''۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۲/۱۲: لأعلام للزرکلی ۱/۱۹۶: تذکرۃ الحفاظ ۳/۷]

خلیل (؟-۷۷۶ھ)

یہ خلیل بن اسحاق بن موسی، ضیاء الدین، الجندی ہیں، کیونکہ وہ سپاہیوں کا سا لباس پہنتے تھے، مذہب مالکی کے محقق فقیہ تھے، علم قاہرہ میں حاصل کیا، امام مالک کے مسلک پر عہدہ افتاء کی مسند نشینی کی، مکہ میں جا کر بس گئے، اور طاعون میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''المختصر'' جو فقہ مالکی کی بنیاد ہے اور جس پر ان کی اکثر شروحات کا دارومدار ہے، ''شرح جامع الأمهات'' جو ''مختصر ابن حاجب'' کی شرح ہے اور جس کا نام ''التوضیح'' رکھا، اور ''المناسک''۔

[الدیباج المذہب/ص ۱۱۵: لأعلام: زرکلی ۲/۳۶۴: الدرر الکامنہ ۲/۸۶]

خیر الدین الرملی (۹۹۳-۱۰۸۱ھ)

یہ خیر الدین بن احمد بن نور الدین علی ایوبی علیمی فاروقی رملی ہیں، فلسطین کے گاؤں ''رملہ'' میں پیدائش ہوئی اور وہیں نشو ونما ہوئی، حنفی فقیہ، مفسر، محدث، لغوی ہیں، بہت سے علوم میں یکساں دست رس حاصل تھی، مصر کا سفر کیا اور ازہر میں تعلیم پا کر اپنے ملک لوٹ گئے، اور تعلیم وتدریس نیز افتاء کا کام شروع کیا۔ آپ سے بڑے بڑے علماء، مفتیوں اور مدرسوں نے علوم کی تحصیل کی۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی الخيرية لنفع البرية''، ''مظهر الحقائق الخفية من البحر الرائق'' فقہ حنفی کی جزئیات میں، اور ''حاشية على الأشباه و النظائر''۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۱۳۴: معجم المؤلفین ۴/۱۳۲: لأعلام ۴/۳۷۴]

د

الدارمی (۱۸۱-۲۵۵ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن فضل تمیمی دارمی ہیں، ابو محمد کنیت اور وطن سمرقند ہے، مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ سمرقند کے قاضی بن جانے کی درخواست کی گئی تو انکار فرما دیا، سلطان وقت نے جب زیادہ ہی اصرار کیا تو (عہدہ قضاء قبول کرنے کے بعد) ایک فیصلہ کیا پھر اپنا استعفیٰ پیش کر دیا، تو آپ کے استعفیٰ کو قبول کر لیا گیا۔

بعض تصانیف: ''السنن'' اور ''الثلاثيات'' یہ دونوں حدیث میں ہیں، ''المسند''، ''التفسير'' اور کتاب ''الجامع''۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۹۴: تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۰۵: معجم المؤلفین ۶/۷۱]

الدّبّاس:

دیکھئے: ابو طاہر الدباس۔

الدبوسی (؟-۴۳۰ھ، الجواہر المضیہ کے مطابق ۴۳۲ھ)

یہ عبداللہ بن عمر بن عیسی دبوسی ہیں، کنیت ابو زید تھی، دبوسی نسبت بخارا اور سمرقند کے درمیان ایک گاؤں "دبوسیہ" کی طرف ہے، حنفیہ کے اکابر فقہاء میں شامل ہیں۔ صاحب الجواہر کہتے ہیں: "آپ ہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم الخلاف کو ایجاد کیا اور اسے معرض وجود میں لائے"۔

بعض تصانیف: "الأسرار فی الأصول والفروع" اور "تقویم الأدلة فی الأصول"۔

[الجواہر المضیہ رص ۳۳۹؛ وفیات لأعیان ۲/ ۲۵۱؛ لأعلام ۴/ ۲۴۸، ۲۴۸]

الدردیر (۱۱۲۷-۱۲۰۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد عدوی ہیں، کنیت ابو البرکات ہے، فقہاء مالکیہ میں بڑے فضل ومرتبت کے حامل تھے، مصر کے بنی عدی قبیلہ میں پیدائش ہوئی، جامع ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور قاہرہ میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "أقرب المسالک لمذہب الإمام مالک" اور "منح القدیر شرح مختصر خلیل" فقہ میں۔

[لأعلام ۱/ ۲۳۲؛ شجرۃ النور رص ۳۵۹؛ تاریخ الجبرتی ۲/ ۱۴۷]

الدسوقی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن عرفہ دسوقی ہیں، مالکی فقیہ ہیں، عربیت اور فقہ کے ماہر تھے، مصر میں "دسوق" کے رہنے والے تھے، قاہرہ ہی میں تعلیم، اقامت وسکونت اور رحلت بھی ہوئی، ازہر میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ شجرۃ النور کے مصنف کا بیان ہے: "آپ اپنے دور کے عظیم محقق اور یکتائے روزگار تھے"۔

بعض تصانیف: "حاشیة الشرح الکبیر علی مختصر خلیل" فقہ مالکی میں اور "حاشیة علی شرح السنوسی لمقدمته أم البراهین" عقائد میں۔

[الجبرتی ۴/ ۲۳۱؛ لأعلام للزرکلی ۶/ ۲۴۲؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۹۲؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۳۶۱]

ذ

الذہبی (۶۷۳-۷۴۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، ابو عبداللہ، شمس الدین ذہبی ہیں، اصلاً ترکمانی ہیں، دمشق کے باشندہ تھے، مسلکاً شافعی، امام اور حافظ ومؤرخ تھے، اپنے زمانہ کے بڑے محدث تھے، دمشق، بعلبک، مکہ اور نابلس میں بہت سے شیوخ سے سماعت کی، حدیث اور علوم حدیث میں خصوصی مہارت تھی، تمام ممالک سے آپ کی خدمت میں حاضری کے لئے اسفار کئے جاتے تھے، آپ حنابلہ کی آراء کی طرف مائل تھے، آپ کا یہ امتیاز تھا کہ جب کوئی حدیث پیش کرتے تو جب تک اس کے ضعف متن، اسناد کی کمزوری، یا روایت میں کوئی طعن (اگر ہوتو اس کو) بیان نہ کردیتے آگے بالکل نہیں بڑھتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الکبائر''، ''تاریخ الإسلام'' ۲۱ جلدوں میں، اور ''تجرید الأصول فی أحادیث الرسول''۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/۲۱۶؛ النجوم الزاہرۃ ۱۰/۱۸۳؛ معجم المؤلفین ۸/۲۸۹]

ر

الرازی: احمد بن علی الرازی الجصاص۔

دیکھئے: الجصاص۔

الرازی (۵۴۴-۶۰۶ھ)

یہ محمد بن عمر بن حسین بن حسن رازی ہیں، فخر الدین لقب، ابوعبداللہ کنیت، اور ابن الخطیب سے معروف ہیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی نسل سے ہیں۔ ''رے'' میں آپ کی ولادت ہوئی، اسی طرف نسبت کرکے ''رازی'' کہلائے، آپ اصلاً طبرستان کے ہیں، شافعی فقیہ اور اصولی تھے، علم کلام، فن مناظرہ اور تفسیر، ادب کے تبحر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے فنون وعلوم پر یکساں دسترس تھی، علوم میں حصول مہارت کے بعد خوارزم کا سفر کیا، پھر ماوراء النہر اور خراسان کا قصد فرمایا، ہرات میں قیام وقرار اختیار کیا، وہاں آپ کو ''شیخ الاسلام'' کے خطاب سے یاد کیا گیا، آپ کے اعزاز میں درسگاہیں تعمیر کی گئیں تاکہ وہ ان میں اپنے درس ونصائح دیا کریں، آپ کا حلقۂ درس بڑے بڑے فضلاء سے معمور ہوا کرتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تصنیف وتالیف کے میدان میں ایک خاص امتیاز سے نوازا تھا، آپ اپنے دور کے فرد فرید تھے، آپ کی تصانیف کو آفاق (دور دراز علاقوں) میں مقبولیت وشہرت نصیب ہوئی، لوگ ان پر جوق درجوق ٹوٹ پڑے، (ان سب کے باوجود) ذہبی نے ان کو ضعیف بتایا ہے۔

بعض تصانیف: ''معالم الأصول''، اور ''المحصول'' اصول فقہ میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/۳۳؛ الفتح المبین فی طبقات الأصولیین ۲/۴۷؛ الأعلام للزرکلی ۷/۲۰۳]

الرافعی (۵۵۷-۶۲۳ھ)

یہ عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم رافعی، ابوالقاسم ہیں، حضرت رافع بن خدیج صحابی رسول کی طرف منسوب ہوئے، قزوینی تھے، شافعی فقہاء میں ممتاز درجہ پر تھے۔

بعض تصانیف: ''الشرح الکبیر'' جس کا نام انہوں نے ''العزیز شرح الوجیز للغزالی'' رکھا تھا، بعض نے مطلق ''العزیز'' کا وصف کتاب اللہ کے علاوہ مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہا ہے: ''فتح العزیز فی شرح الوجیز'' اور ''شرح مسند الشافعی''۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۱۷۹؛ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۵/۱۱۹؛ فوات الوفیات ۲/۳]

ربیعۃ الرائے (؟-۱۳۶ھ)

یہ ربیعہ بن فروخ ہیں، قریش کی شاخ تیم سے ولاء کی نسبت سے ''تیمی'' ہیں، کنیت ان کی ابوعثمان ہے، امام، حافظ، فقیہ، مجتہد تھے، مدینہ میں ہی سکونت تھی، اہل رائے میں سے تھے، آپ کو ''ربیعہ

الرائے'' اس لئے کہا جاتا ہے کہ جس مسئلہ میں ان کو حدیث یا اثر نہ ملتا اس میں اپنی رائے اور قیاس پر عمل کرتے، مدینہ کے مفتی تھے، آپ ہی سے امام مالک نے علم فقہ حاصل کیا، عراق میں سرزمین انبار کے علاقہ ''ہاشمیہ'' میں آپ کی وفات ہوئی۔ امام مالک کا قول ہے:
''جب سے ربیعہ کا انتقال ہوا ہے فقہ کی حلاوت جاتی رہی''۔

[لأعلام ۳/ ۴۲؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۲۵۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۴۸؛ تاریخ بغداد ۸/ ۴۲۰]

الرشیدی المغربی:

دیکھئے: المغربی۔

الرملی (الکبیر) (؟-۹۵۷ھ)

یہ احمد بن حمزہ رملی ہیں، شہاب الدین لقب ہے، مصر کے ''رملۃ المنوفیہ'' نامی جگہ کے باشندے تھے جو ''منیۃ العطار'' کے پاس ہے، شافعی فقیہ تھے، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد'' معفوات کے موضوع پر ہے، ''الفتاوی'' جن کو ان کے بیٹے شمس الدین نے جمع کیا ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے، اور ''حاشیة علی شرح الروض'' وغیرہ۔

[لأعلام ۱/ ۱۱۷؛ الکواکب السائرۃ ۲/ ۱۱۹]

الرملی خیر الدین (حنفی):

دیکھئے: خیر الدین الرملی۔

الرملی (۹۱۹-۱۰۰۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن حمزہ، شمس الدین، رملی ہیں، ملک مصر کے فقیہ اور فتوی میں مرجع کا مقام حاصل تھا، آپ کو ''شافعی صغیر'' بھی کہا جاتا ہے، آپ کے متعلق ''مجدد القرن العاشر'' (یعنی دسویں صدی ہجری کے مجدد) کا بھی بیان ملتا ہے، اپنے والد بزرگوار کے فتاوی جمع کئے، شروحات وحواشی بکثرت تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: ''نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج''، ''غاية البيان في شرح زبد ابن رسلان''، اور ''شرح البهجة الوردية''۔

[خلاصۃ الأثر ۳/ ۳۴۲؛ الأعلام ۶/ ۲۳۵؛ فہرس التیموریہ ۸/ ۲۵۵]

الرُہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن یوسف رہونی، مغربی ہیں، مالکی فقیہ اور متکلم تھے، انہیں مراکش میں فتوی میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا۔

بعض تصانیف: ''حاشية على شرح الشيخ الزرقاني على مختصر خليل'' فقہ میں، اور ''التحصين والمنعة ممن اعتقد أن السنة بدعة''۔

[شجرۃ النور ص ۳۷۸؛ معجم المؤلفین؛ معجم المطبوعات؛ ہدیۃ العارفین]

الرویانی (۴۱۵-۵۰۲ھ)

یہ عبد الواحد بن اسماعیل بن احمد بن محمد، ابو المحاسن رویانی ہیں، شافعی فقیہ تھے، نیساپور، میافارقین، اور بخارا میں درس دیا، شافعی مذہب کے امام تھے، حفظ مذہب میں اتنی شہرت ہوئی کہ ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: ''اگر امام شافعی کی جملہ تصانیف نذر آتش ہوجائیں تو میں ان کو اپنے حافظہ سے لکھ ڈالوں گا''۔

آپ کے متعلق عام قول تھا کہ ''وہ اس دور کے شافعی ہیں''۔ طبرستان اور رویان کے اطراف کے قاضی مقرر کئے گئے، ملحدوں نے ان کو ان کے خاندانی وطن ''آمل'' میں شہید کردیا۔

بعض تصانیف: ''البحر'' یہ فقہ شافعی کی سب سے ضخیم تصنیف ہے، '' الفروق''، ''الحلیة'' اور'' حقیقة القولین''۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/ ۲۶۴: لأعلام للزرکلی ۴/ ۳۲۴: سیر أعلام النبلاء]

ز

الزرقانی (۱۰۲۰-۱۰۹۹ھ)

یہ عبد الباقی بن یوسف بن احمد زرقانی ہیں، کنیت ابو محمد تھی، مصر کے رہنے والے تھے، ماہر فقہ، درجہ امامت پر فائز، صاحب تحقیق تھے، مالکیہ اور علماء کے مرجع تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح علی مختصر خلیل'' اور''شرح علی مقدمة العزیة للجماعة الأزهرية'' دونوں ہی فقہ مالکی میں ہیں۔

آپ کے صاحبزادے محمد بن عبد الباقی بن یوسف زرقانی، ابوعبد اللہ (۱۰۵۵-۱۱۲۲ھ) ہیں، اور مؤطا امام مالک کے شارح ہیں۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۳۰۴: خلاصة لأثر ۲/ ۲۸۷: معجم المؤلفین ۵/ ۶۷: لأعلام: اور آپ کی سوانح ''الشرح الصغیر'' ص ۸۶۵ پر جلد چہارم کے اخیر میں بھی موجود ہے]

زُفَر (۱۱۰-۱۵۸ھ)

یہ زفر بن ہذیل بن قیس عنبری ہیں، آپ کا خاندانی تعلق اصفہان سے ہے، فقیہ، امام اور امام ابوحنیفہ کے بڑے درجہ والے شاگردوں میں ہیں، قیاس میں سب سے زیادہ مہارت رکھتے تھے، اگر کوئی روایت پاتے تو اس کو لیتے تھے، کہتے تھے: ''میں نے اپنے شیخ ابوحنیفہ کی مخالفت کر کے جو قول بھی اختیار کیا ہے وہ ان سے بھی منقول ہے''۔ بصرہ کی مسند قضاء کو زینت بخشی اور وہیں انتقال بھی فرمایا، تدوین فقہ کے ارکان میں آپ بھی تھے۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۲۴۳-۲۴۴: الفوائد البہیہ: لأعلام للزرکلی ۳/ ۴۸]

زکریا الانصاری (۸۲۳-۹۲۶ھ)

یہ زکریا بن محمد بن زکریا انصاری ہیں، کنیت ابو یحیی تھی، شافعی، فقیہ، محدث، مفسر، قاضی ہیں، وطن مصر تھا، ''شیخ الاسلام'' کا لقب انہیں دیا گیا، آپ مال و دولت سے بالکل تہی دست تھے، اس کے باوجود طلب علم میں کوشش کر کے صاحب کمال ہوئے، مصر کے قاضی القضاة کا عہدہ ملا، کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: ''الغرر البهية في شرح البهجة الوردية'' پانچ جلدوں میں، ''منهج الطلاب'' اور'' أسنى المطالب شرح روض الطالب'' یہ سب فقہ میں ہیں، ''الدقائق المحكمة'' تجوید میں، اور ''غاية الوصول شرح لب الأصول'' اصول فقہ میں، ان سب کے علاوہ آپ کی منطق، تفسیر، حدیث وغیرہ میں بہت ساری تصنیفات پائی جاتی ہیں۔

[لأعلام للزركلی ۳/۸۰؛ الكواكب السائرة ۱/۱۹۶؛ معجم المطبوعات ۱/۴۸۳]

الزہری (۵۸-۱۲۴ھ)

یہ محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن شہاب ہیں، قریش خاندان کے بنی زہرہ سے ہیں، تابعی ہیں، مشاہیر حفاظ حدیث اور فقہاء میں سے ہیں، مدنی تھے، مگر شام میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ آپ کو احادیث نبویہ کی تدوین میں سبقت و اولیت کا مقام بھی حاصل ہے، اس کے ساتھ مسائل صحابہ (فتاویٰ) بھی جمع فرمائے۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں: ''امام زہری کی کل احادیث (۲۲۰۰) ہیں''۔ بعض صحابۂ کرامؓ سے استفادہ کیا، اور خود ان سے امام مالک اور ان کے اہل طبقہ نے استفادہ کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۴۵-۴۵۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۲؛ الوفیات ۱/۴۵۱؛ لأعلام للزرکلی ۷/۳۱۷]

زید بن ثابت (۱۱ ق ھ-۴۵ھ)

یہ زید بن ثابت بن ضحاک انصاری، خزرجی ہیں، اکابر اصحاب رسول میں ہونے کا شرف حاصل ہے، آپ کاتب وحی تھے، مدینہ میں ولادت ہوئی، مکہ میں بچپن گذرا، نبی کریم ﷺ کے ساتھ جب ہجرت کی تو صرف گیارہ سال عمر تھی، دین کی سمجھ وتفقہ اتنی زیادہ تھی کہ آپ کو قضاء، افتاء، قراءت اور فرائض میں امامت وسیادت حاصل تھی، جن لوگوں نے نبی کریم ﷺ کی حیات میں ہی پورے قرآن کو یاد کر لیا تھا ان میں سے ایک ہیں اور آپ نے حضور اکرم ﷺ کو سنایا بھی تھا، حضرت ابو بکرؓ کے لئے قرآن مجید کا نسخہ تیار کیا، اسی طرح حضرت عثمانؓ کے لئے یہ کام کیا جب کہ آپؓ نے قرآن کریم کے نسخے دور دراز ملکوں کو روانہ فرمائے۔

[لأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۹۸؛ غایۃ النہایۃ ۱/۲۹۶]

الزیلعی (شارح الکنز) (؟-۷۴۳ھ)

یہ عثمان بن علی بن محجن، فخر الدین زیلعی ہیں، صومال کے ایک مقام ''زیلع'' کے باشندہ تھے، فقہ حنفی کے ماہر تھے، ۷۰۵ھ میں قاہرہ چلے آئے، وہاں تدریس وتعلیم، افتاء واثبات اور فقہ کی نشر واشاعت کی۔ نحو، فقہ فرائض کی مہارت تسلیم شدہ تھی، آپ وہ زیلعی نہیں ہیں جنہوں نے ''نصب الرایہ'' تصنیف کی۔

بعض تصانیف: ''تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق'' فقہ میں، اور ''الشرح علی الجامع الکبیر''۔

[الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص۱۱۵؛ لأعلام للزرکلی ۴/۳۷۳؛ الدرر الکامنہ ۲/۴۴۶]

س

السبکی (۷۲۷-۷۷۱ھ)

یہ عبد الوہاب بن علی بن عبد الکافی بن تمام سبکی انصاری ہیں، کنیت ابو نصر، اور لقب تاج الدین ہے، شافعیہ کے عظیم فقہاء میں شمار تھا، قاہرہ جائے پیدائش ہے، آپ نے دمشق اور مصر میں سماعت علوم فرمائی، اپنے والد اور ذہبی سے فقہ حاصل کی، ایسے باکمال ہوئے کہ

اپنے ہم عصروں پر چھا گئے، مصر وشام میں تدریس وتعلیم کا سلسلہ شروع فرمایا، شام کی مسند قضاء پر فائز ہوئے، اسی طرح شام ہی میں جامع اموی میں خطیب بھی بنائے گئے۔ سبکی سخت رائے والے تھے، مدلل بحث کے عادی تھے فریق مخالف سے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے مباحثہ کرتے تھے، موافق کو اس کی توضیح کی آزمائش میں مبتلا کر دیتے تھے۔

بعض تصانیف: "طبقات الشافعية الكبرى"، "جمع الجوامع" اصول فقہ میں اور "توشيح التوشيح و ترجيح التصحيح" فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ الحسینی رص ۹۰: شذرات الذہب ۶/۲۲۱: لأعلام ۴/۳۲۵]

السبکی الکبیر (۶۸۳-۷۵۶ھ)

یہ علی بن عبدالکافی بن علی سبکی، تقی الدین، انصاری خزرجی ہیں، سبکی نسبت مصر کے شہر "منوفیہ" میں واقع "(سبک العبید)" کی طرف ہے جہاں آپ کی ولادت ہوئی، وہاں سے قاہرہ اور شام منتقل ہوئے، ۷۳۹ھ میں شام کی مسند قضاء سنبھالی، مگر سخت بیمار ہو گئے، اس لئے قاہرہ واپس چلے آئے اور وہیں وفات پائی۔ انہوں نے ابن تیمیہ کی بہت سے مسائل میں تردید کی ہے، اور ابن تیمیہ کے بارے میں ان کی رائے اچھی نہیں تھی۔ آپ کے صاحبزادے تاج الدین عبدالوہاب مصنف "طبقات الشافعیہ" کو بھی "سبکی" ہی کہا جاتا، اور کبھی "ابن السبکی" بھی کہا جاتا ہے۔

بعض تصانیف: "الابتهاج شرح المنهاج" فقہ میں، "المسائل الحلبية و أجو بتها" اور "مجموعة فتاوىٰ"۔

[طبقات الشافعیہ ۶/۱۴۶-۲۲۶: معجم المؤلفین ۷/۱۲۷:

شذرات الذہب ۶/۱۸۰]

السرخسی (؟-۴۸۳ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی سہل، ابو بکر، سرخسی ہیں، خراسان کے شہر "سرخس" کے رہنے والے تھے، "شمس الائمۃ" کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، فقہ حنفی کے امام تھے، علامہ، حجت، متکلم، مناظر، علم اصول کے ماہر اور مجتہد فی المسائل تسلیم کئے جاتے تھے۔ حلوانی وغیرہ سے کسب فیض کیا۔ بعض امراء کو نصیحت کرنے کی پاداش میں آپ کو ایک تنگ وتاریک گڑھے میں قید کر دیا گیا تھا، بہت ساری اپنی تصانیف حالت اسیری ہی میں تلامذہ کو اپنے حافظہ کی بنیاد پر املا کروائی۔

بعض تصانیف: "المبسوط" فقہ میں، جو کتب ظاہر الروایہ کی شرح میں ہے، "الأصول" اصول فقہ میں، اور امام محمد بن الحسن کی "السير الكبير" کی شرح۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۵۸: الجواہر المضیہ ۲/۲۸: لأعلام للزرکلی ۶/۲۰۸]

سعد بن ابی وقاص (؟-۵۵ھ)

یہ سعد بن مالک ہیں، اور مالک کا نام اُہَیب بن عبدمناف بن زہرہ تھا، حضرت سعد کی کنیت ابو اسحاق ہے، قریشی اور اجلہ صحابہ میں سے ہیں، ابتداء میں اسلام لائے اور ہجرت کی، آپ نے ہی سب سے پہلے اللہ کے راستے میں تیر چلایا تھا، مجلس شوریٰ کے چھ ارکان میں سے ایک آپ بھی تھے، آپ کو مستجاب الدعوات ہونے کا مرتبہ حاصل تھا، فارس کے لشکروں کی قیادت آپ کو سونپی گئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے مبارک ہاتھوں پر عراق کی فتح نصیب فرمائی،

حضرت علی و معاویہ کے فتنہ سے آپ نے خود کو علاحدہ رکھا، مدینہ میں وفات ہوئی۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۸۴]

السعد التفتازانی :

دیکھئے: التفتازانی۔

سعید بن جبیر (؟-۹۵ھ)

یہ سعید بن جبیر بن ہشام اسدی والبی ہیں، قبیلہ بنی اسد سے ولاء کا تعلق تھا، کوفہ کے رہنے والے تھے، اکابر تابعین میں آپ کا شمار ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ صحابۂ کرام سے کسب فیض فرمایا۔ ابن الأشعث کے ساتھ امویوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے میں حصہ لیا، حجاج بن یوسف نے آپ کو کسی طرح پکڑ لیا اور سامنے کھڑا کر کے شہید کر دیا۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۱-۱۴]

سعید بن المسیب (۱۳ - ۹۴ھ)

یہ سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وہب، قریشی مخزومی ہیں، اکابر تابعین اور مدینہ منورہ کے سات فقہاء مشاہیر میں سے ایک ہیں، حدیث وفقہ اور زہد و ورع کے جامع تھے، وہ ہدیہ قبول نہیں کرتے تھے، تیل کا کاروبار کر کے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت عمر بن الخطاب کے فیصلوں اور احکام کو اتنے زیادہ یاد رکھنے والے تھے کہ ''راوی عمر'' ہی آپ کا نام پڑ گیا، مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی۔

[الأعلام للزرکلی ۳/ ۱۵۵؛ صفۃ الصفوۃ ۲/ ۴۴؛ طبقات ابن سعد ۵/ ۸۸]

سفیان الثوری :

دیکھئے: الثوری۔

السیوطی (۸۴۹-۹۱۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن محمد بن سابق الدین خضیری سیوطی ہیں، جلال الدین لقب اور ابوالفضل کنیت تھی، اصلاً ''اسیوط'' سے تعلق تھا، یتیمی کی حالت میں قاہرہ میں بچپن گذرا، روضۃ المقیاس کے نزدیک اپنے مکان میں عمر کا آخری وقت گذارا جہاں وہ تالیف وتصنیف کے لئے بالکل فارغ ہو کر بیٹھتے تھے۔ آپ شافعی عالم، مؤرخ اور ادیب تھے، اپنے وقت کے حدیث وعلوم حدیث اور فقہ ولغت کے سب سے بڑے عالم تھے، تصنیف میں زود نویس تھے، جب چالیس سال کی عمر ہوئی تو عبادت کے لئے یکسو ہو گئے، افتاء وتدریس موقوف کر دیا اور اپنی تصنیفات کو تحریر کرنا شروع فرمایا، زیادہ تر تصنیفات اسی زمانہ کی ہیں، آپ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ سابقہ کتابوں سے مضامین نکال کر تقدیم وتاخیر کر کے اپنے نام سے منسوب کر لیتے تھے۔

بعض تصانیف: آپ کی تصانیف کی تعداد ۵۰۰ تک پہنچ گئی ہے، جن میں سے یہ ہیں: '' الأشباہ و النظائر''، شافعیہ کی فروعات میں، ''الحاوی للفتاوی'' اور '' الإتقان فی علوم القرآن'' وغیرہ۔

[شذرات الذہب ۸/ ۵۱؛ الضوء اللامع ۴/ ۶۵؛ الأعلام ۴/ ۷۱]

ش

الشاشی :محمد بن احمد بن الحسین فخر الاسلام الشاشی :

دیکھئے: القفال۔

الشاشی :محمد بن علی القفال:

دیکھئے: القفال الکبیر۔

الشافعی (۱۵۰-۲۰۴ھ)

یہ محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع ہیں، قریش کے خاندان بنی مطلب سے ہیں، چار مشہور ائمہ فقہ میں داخل ہیں، شوافع آپ ہی کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں، آپ صرف فقہ ہی میں ماہر نہ تھے بلکہ تجوید، علم اصول، حدیث، لغت اور شعر وشاعری کے بھی جامع تھے، امام احمد کہتے ہیں: ’’کوئی بھی ایسا پڑھا لکھا شخص نہیں جس نے قلم اُٹھایا ہو یا کاغذ پکڑا ہو، مگر امام شافعی کا اس کی گردن پر احسان ضرور ہے‘‘۔ وہ بے حد ذہین تھے، حجاز اور عراق میں انہوں نے اپنا مسلک عام کیا، پھر آپ ۱۹۹ھ میں مصر منتقل ہو گئے، وہاں بھی اپنے مسلک کی نشر واشاعت کی، اور مصر ہی میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ’’الأم‘‘ فقہ میں، ’’الرسالة‘‘ اصول فقہ میں، ’’أحکام القرآن‘‘ اور ’’اختلاف الحدیث‘‘ وغیرہ۔

[الأعلام للزرکلی: تذکرة الحفاظ ۱/۳۲۹: طبقات الحنابلة ۱/۲۸۰-۲۸۴: تاریخ بغداد ۲/۵۶-۱۰۳]

الشَبرامَلِّسی (۹۹۷-۱۰۸۷ھ) (بعض اہل علم نے میم کے ضمہ سے لکھا ہے)

یہ علی بن علی ہیں، ابو الضیاء کنیت ہے، مصر کے مغرب میں واقع ’’شبراملس‘‘ کے ساکن تھے، شافعی فقیہ ہیں، تعلیم ازہر میں حاصل کر کے وہیں تدریس پر بھی مامور ہو گئے، آپ بچپن ہی سے نابینا تھے۔

بعض تصانیف: ’’حاشیة علی نهایة المحتاج‘‘، ’’حاشیة علی الشمائل‘‘، اور قسطلانی کی ’’المواهب اللدنیة‘‘ پر حاشیہ لکھا۔

[الأعلام للزرکلی ۵/۱۲۹: الرسالہ المستطرفہ ص ۱۵۰: خلاصة الأثر ۳/۱۷۴-۱۷۷]

الشربینی (؟-۱۳۲۶ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن محمد بن احمد الشربینی ہیں، مصری شافعی فقیہ ہیں، جامع ازہر کی مسند مشیخت ۱۳۲۲ھ تا ۱۳۲۴ھ آپ سے مزین رہی، آپ کا انتقال قاہرہ میں ہوا۔

بعض تصانیف: ’’حاشیة علی شرح بهجة الطلاب‘‘ فروع فقہ شافعی میں، ’’تقریر علی شرح جمع الجوامع‘‘ اصول میں، اور ’’تقریر علی شرح تلخیص المفتاح‘‘ بلاغت میں۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۱۱۰: معجم المطبوعات ص ۱۱۰: معجم المؤلفین ۵/۱۶۸]

الشربینی (؟-۹۷۷ھ)

یہ محمد بن احمد شربینی ہیں، شمس الدین خطاب تھا، شافعی فقیہ، مفسر

اور لغت کے ماہر تھے، قاہرہ کے باشندے ہیں۔
بعض تصانیف: "الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع"، "مغني المحتاج في شرح المنهاج للنووي" دونوں فقہ میں ہیں، "تقريرات على المطول" بلاغت میں، "شرح شواهد القطر"۔

[الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۳۴: شذرات الذہب ۸/ ۳۸۴: الکواکب السائرة: معجم المطبوعات ۱/ ۱۱۰۸]

الشرقاوی (۱۱۵۰-۱۲۲۷ھ)

یہ عبد اللہ بن حجازی بن ابراہیم، ازہری، شرقاوی ہیں، مصر کے ضلع "شرقیہ" کے گاؤں "طویلہ" کے تھے، شافعی فقیہ، اصولی محدث، مؤرخ اور دیگر بعض علوم میں بھی ماہر تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور شیخ الازہر کے منصب پر فائز ہوئے۔
بعض تصانیف: "فتح القدير الخبير بشرح التحرير" شافعی فقہ کی جزئیات میں، "التحفة البهية في طبقات الشافعية"، اور "حاشية على تحفة الطلاب"۔

[ہدیۃ العارفین ۱/ ۴۸۸: معجم المؤلفین ۶/ ۴۱: الأعلام ۴/ ۲۰۶]

الشرنبلالی (۹۹۴-۱۰۶۹ھ)

یہ حسن بن عمار بن علی شرنبلالی ہیں، حنفی فقیہ اور کثیر التصانیف ہیں، ضلع منوفیہ کے گاؤں "شبری بلولہ" کی جانب نسبت ہے، آپ کی عمر صرف چھ سال کی تھی کہ آپ کے والد آپ کو قاہرہ لے آئے، یہیں آپ کی نشوونما ہوئی اور ازہر میں تعلیم مکمل کی، فتاوی کا دارومدار آپ پر ہو گیا تھا، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "نور الإيضاح" فقہ میں، "مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح"، "غنية ذوي الأحكام" اور "حاشية على درر الحكام لملا خسرو"۔

[الأعلام للزرکلی ۲/ ۲۲۵: خلاصة الأثر ۲/ ۳۸]

الشروانی (۱۲۸۹ھ میں باحیات تھے)

یہ شیخ عبد الحمید شروانی ہیں، آپ کی زندگی کے حالات دستیاب نہ ہو سکے۔
بعض تصانیف: "حاشية على تحفة المحتاج لابن حجر" شافعیہ کی جزئیات میں۔ اس کتاب کے مطبوعہ نسخے میں لکھا ہے کہ انہوں نے مکہ مکرمہ میں قیام کیا اور کتاب کے اخیر میں ہے کہ انہوں نے مذکورہ کتاب مکہ مکرمہ میں ۱۲۸۹ھ میں مکمل کی۔ مصنف "ترشيح المستفيدين" آپ کے سلسلہ سے بکثرت روایت کرتے ہیں، اور جو شخص بھی ان کی کتاب "تحفة" ملاحظہ کرے گا وہ بخوبی جان لے گا کہ موصوف شیخ ابراہیم بیجوری کے تلامذہ میں سے ہیں، جیسا کہ (التحفہ ۱/ ۱۰) میں مذکور ہے۔

[دیکھئے: تحفۃ المحتاج: التکملہ: بروکلمان ۱/ ۶۸۱]

شریح (؟-۷۸ھ)

یہ شریح بن حارث بن قیس بن جہم کندی ہیں، کنیت ابو امیہ ہے، آغاز اسلام کے مشہور ترین قاضی ہیں، یمن میں بسنے والے فارسیوں (ایرانیوں) کے خاندان سے تھے، نبی کریم ﷺ کے عہد میں موجود تھے، مگر آپ ﷺ سے بلاواسطہ سننے کی نوبت نہ آسکی۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے ادوار خلافت میں قاضی کوفہ رہے، حجاج بن یوسف کے زمانہ میں ۷۷ھ میں استعفی پیش

فرمایا جو قبول ہوگیا، آپ حدیث میں ثقہ اور قابل اعتماد تھے، قضاء میں معتمد علیہ اور معتبر تھے، شعر و ادب میں ید طولیٰ حاصل تھا، کوفہ میں انتقال فرمایا۔

[تہذیب التہذیب ۳۲۶/۴؛ الأعلام للزرکلی ۲۳۶/۳؛ شذرات ۸۵/۱]

الشعبی (۱۹-۱۰۳ھ)

یہ عامر بن شراحیل شعبی ہیں، حمیر کے رہنے والے تھے، ''شعب ہمدان'' کی طرف منسوب ہیں، کوفہ میں ولادت ہوئی اور عہد طفلی بھی وہیں گذرا، آپ مستند راوی اور فقیہ ہیں، اکابر تابعین میں شامل تھے، اپنے حافظہ کی کی وجہ سے شہرت پائی، آپ جسمانی طور پر دبلے پتلے تھے، امام ابوحنیفہ وغیرہ نے آپ سے استفادہ کیا، آپ محدثین کے نزدیک ثقہ تھے، آپ عبد الملک بن مروان سے وابستہ ہوگئے چنانچہ اس کے مصاحب اور ہم مجلس بنے رہے، اس نے آپ کو شاہ روم کے پاس بحیثیت سفیر روانہ بھی کیا تھا۔ آپ نے ابن الاشعث کے ساتھ خلیفہ کے خلاف بغاوت کی تھی لیکن جب آپ حجاج کے قابو میں آگئے تو جیسا کہ مشہور قصہ ہے اس نے آپ کو معاف کردیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۷۴/۱-۸۰؛ الأعلام للزرکلی ۱۹/۴؛ الوفیات ۲۴۴/۱؛ البدایۃ والنہایہ ۴۹/۹؛ تہذیب التہذیب ۶۹/۵]

الشمس الرملی:

دیکھئے: الرملی۔

الشمس اللقانی:

دیکھئے: اللقانی۔

الشہاب الرملی:

دیکھئے: الرملی۔

شیخین:

مؤرخین اور اہل عقائد کے کلام میں اگر لفظ ''شیخین'' آجائے تو اس سے مراد ''ابوبکر و عمرؓ'' ہیں۔

محدثین کے کلام میں ''شیخین'' سے ''بخاری و مسلمؒ'' مراد ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک شیخین سے مراد ''امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف'' ہوتے ہیں۔

متاخرین شافعیہ کے نزدیک شیخین سے مراد امام رافعی (صاحب فتح العزیز شرح الوجیز) اور امام نووی (صاحب المجموع شرح المہذب) ہوتے ہیں۔

متقدمین شافعیہ کے نزدیک شیخین سے مراد ابو حامد احمد بن محمد اسفرائینی (؟-۴۰۶ھ) اور قفال عبد اللہ بن احمد مروزی (؟-۴۱۷ھ) ہوتے ہیں، جیسا کہ سبکی نے طبقات ۱۹۸/۳ میں اس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ ان دونوں کے بارے میں فرماتے ہیں: یہ دونوں (اسفرائنی اور مروزی) خراسانیوں اور عراقیوں دونوں طریقوں کے شیخ ہیں۔

ص

صاحب الہدایہ:

دیکھئے: المرغینانی۔

صاحبین:

حنفیہ کے نزدیک (الجواہر المضیہ ۲/۴۲۶) کے مطابق "صاحبین" سے امام ابو حنیفہ کے دونوں شاگرد" امام ابو یوسف و امام محمد بن الحسن" مراد ہوتے ہیں، حنفیہ امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سے ان دونوں کے علاوہ کسی اور کو صاحبین نہیں کہتے (دیکھئے: ابو یوسف، محمد بن الحسن)۔

صالح بن سالم الخولانی (؟-۲۶۷ھ)

یہ صالح بن سالم خولانی مالکیہ کے مشہور عالم ہیں، کنیت ابو محمد تھی، وہ فقہ کے بڑے حافظ تھے، پہلے امام شافعی سے فقہ میں استفادہ کیا پھر مالکی مسلک کی طرف مائل ہو گئے، ابن وہب اور امام شافعی سے روایت کرتے ہیں۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۲/۸۷]

الصاوی (۱۱۷۵-۱۲۴۱ھ)

یہ احمد بن محمد خلوتی ہیں، "صاوی" سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ تھے، مغربی مصر کے ایک علاقہ "صاء الحجر" کی طرف نسبت ہے، دردیر اور دسوقی سے علم وفقہ حاصل کیا، مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی۔

بعض تصانیف: "حاشية على تفسير الجلالين" اور "حاشية على شرح الدردير لأقرب المسالك" وغیرہ۔

[شجرۃ النور ص ۳۶۴: الأعلام للزرکلی ۱/۲۳۳: الیواقیت الثمینہ ص ۶۴]

الصدیق، ابو بکر:

دیکھئے: ابو بکر الصدیق۔

الصعیدی العدوی (۱۱۱۲-۱۱۸۹ھ)

یہ علی بن احمد عدوی صعیدی ہیں، ان کی پیدائش "صعید" مصر میں ہوئی، قاہرہ آئے، مالکی فقیہ اور محقق تھے، ازہر میں تعلیم وتدریس کے مراحل پورے کئے، آپ سے بنانی، دردیر اور دسوقی وغیرہ نے اخذ و استفادہ کیا، آپ کے متعلق شجرۃ النور کے مصنف تحریر کرتے ہیں: "مشائخ اسلام کے شیخ، علماء مشاہیر میں سب سے ممتاز اور محققین کے امام تھے"۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح أبي الحسن بنام كفاية الطالب على الرسالة،" حاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل"، "شرح الخرشي على مختصر خليل"، اور "حاشية على شرح السلّم"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۴۲: الأعلام للزرکلی ۵/۶۵: سلک الدرر ۳/۲۰۶]

الصنہاجی (القرافی):

دیکھئے: القرافی۔

الضحاک بن قیس (۵-۶۵ھ)

یہ ضحاک بن قیس بن خالد بن مالک ہیں، ابو انیس کنیت تھی، ابو امیہ بھی کہا جاتا ہے، قریش کے قبیلہ بنی فہر سے آپ کا تعلق تھا،

فاطمہ بنت قیس کے بھائی ہیں، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے، اپنے زمانہ میں بنی فہر کے سردار اور بہادر سرداروں میں سے ایک تھے، دمشق کی فتح میں شریک تھے، دمشق ہی میں سکونت بھی اختیار کر لی تھی، صفین میں حضرت معاویہؓ کے ساتھ تھے، امیر معاویہؓ نے ۵۳ھ میں زیاد بن ابیہ کی موت کے بعد آپ کو کوفہ کا والی مقرر کر دیا تھا، بعد میں دمشق کی گورنری سپرد ہوئی۔ حضرت معاویہؓ کی وفات کے موقع پر نماز جنازہ آپ ہی نے پڑھائی، اور یزید کی آمد تک خلافت کی ذمہ داری نبھائی۔ ''مرج رہط'' کے معرکہ میں جب مروان بن الحکم کے سامنے آپ نے خود سپردگی نہیں کی تو شہید کر دیئے گئے۔

ان کے ہمنام ایک اور ضحاک بن قیس ہیں، وہ تابعی ہیں صحابی نہیں، الاصابہ میں ان کا تذکرہ کیا گیا ہے، لکھا ہے کہ وہ قبیلہ فہر سے نہیں تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۴۸: الاصابہ ۲/۲۱۸: الأعلام ۳/۳۰۹]

ط

طاؤس (۳۳-۱۰۶ھ)

یہ طاؤس بن کیسان خولانی ہیں، اور ولاء کے اعتبار سے ہمدانی ہیں، ابو عبد الرحمٰن کنیت تھی، آپ نسلاً فارس کے تھے، اور آپ کی پیدائش ونشو ونما یمن میں ہوئی۔ فقہ اور روایت حدیث میں آپ کا شمار اکابر تابعین میں ہوتا ہے، خلفاء وحکام کو وعظ ونصیحت کرنے میں بڑی دلیری وجرأت مندی سے کام لیتے تھے، حج کرتے ہوئے مزدلفہ یا منیٰ میں آپ کا سانحہ ارتحال پیش آیا، اور آپ کی نماز جنازہ خلیفہ ہشام بن عبد الملک نے پڑھائی۔

[الأعلام للزرکلی: تہذیب التہذیب ۵/۸: ابن خلکان ۱/۲۳۳]

الطباخ:

دیکھئے: محمد راغب الطباخ۔

الطبری: یہ احمد بن عبداللہ بن محمد محب الدین ہیں:

دیکھئے: المحب الطبری۔

الطحاوی (۲۳۹-۳۲۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن سلامہ ازدی ہیں، ابو جعفر کنیت تھی، آپ کی نسبت صعید مصر کے گاؤں ''طحا'' کی طرف ہے، مرتبہ امامت پر فائز حنفی فقیہ تھے، آپ امام شافعی کے شاگرد مزنی کے بھانجے تھے، اپنے ماموں ہی سے ابتداء میں تحصیل فقہ شروع کی۔ ایک روز ان پر خفا ہوئے، اور کہا کہ ''بخدا تم کمال حاصل نہیں کر سکتے'' اس پر انہیں غصہ آ گیا اور ان کے پاس سے چلے گئے، پھر امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق فقہ حاصل کی، وہ تمام فقہاء کے مسلکوں کے واقف کار تھے۔

بعض تصانیف: ''أحكام القرآن''، ''معاني الآثار''، ''شرح مشكل الآثار'' (یہ آپ کی آخری تصنیف ہے)، ''النوادر الفقهية''، ''العقيدة'' جو العقيدة الطحاوية کے نام سے معروف ہے، اور ''الاختلاف بين الفقهاء''۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۰۲: الأعلام للزرکلی ۱/۱۹۶: البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۷۴]

الطحطاوی (الطہطاوی) (؟-۱۲۳۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن اسماعیل ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ''طہطا'' جو'' اسیوط'' سے قریب ہے وہاں پیدا ہوئے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، شیخ الحنفیہ کے منصب جلیل پر فائز ہوئے، اس منصب سے معزول کئے گئے، پھر دوبارہ اس منصب پر فائز کئے گئے۔

بعض تصانیف: ''حاشیة علی مراقی الفلاح''، ''حاشیة علی الدر المختار''، اور ''کشف الرین عن بیان المسح علی الجوربین''۔

[الأعلام للزرکلی ۱/ ۲۳۲]

الطرطوشی (۴۵۱-۵۲۰ھ)

یہ محمد بن ولید بن محمد فہری ہیں، کنیت ابو بکر تھی، طرطوشی سے معروف ہیں، مشرق اندلس کے شہر ''طرطوشہ'' کی طرف نسبت ہے، ''ابن ابو رندقہ'' سے بھی معروف تھے، مالکیہ کے ائمہ کبار میں تھے، آپ فقہ، اصول فقہ، علم حدیث اور تفسیر میں ماہر تھے، مشرق کا سفر کیا، بغداد اور بصرہ پہنچے، ابو بکر شاشی وغیرہ سے علم فقہ کی تحصیل فرمائی۔ شام میں ایک مدت تک رہے، اور وہاں درس وتدریس کا کام کیا، بیت المقدس آئے، ایک بڑی جماعت نے آپ سے کسب فیض کیا، وفات اسکندریہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ''شرح رسالة بن أبی زید''، ''الحوادث والبدع''، اور'' سراج الملوک''۔

[الدیباج رص ۲۷۶؛ شذرات الذہب ۴/ ۶۲؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۶]

الطہطاوی:

دیکھئے: الطحطاوی۔

ع

عائشہ (۹-ق ھ - ۵۸ھ)

یہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر صدیق (عبداللہ) بن عثمان (ابو قحافہ) ہیں، مسلمان خواتین میں سب سے بڑی ماہر فقہ تھیں، آپ ادیبہ اور علم وفضل کی حامل تھیں، ام عبداللہ کی کنیت سے موسوم تھیں، ان کے ساتھ واقعات پیش آئے اور ان کا اپنا موقف تھا، اکابر صحابہ آپ سے دینی معاملات میں رجوع کرتے تھے، مسروق جب آپ سے کوئی روایت نقل کرتے تو فرماتے: مجھ سے صدیقہ بنت صدیقؓ نے اس طرح بیان کیا۔ کچھ امور میں حضرت عثمانؓ کی خلافت میں ان سے ناراض ہوگئیں تھیں، لیکن جب وہ شہید کر ڈالے گئے تو آپ کی شہادت پر بے حد غصہ ہوئیں، اور حضرت علیؓ کے مقابلہ پر نکل کھڑی ہوئیں، جنگ جمل میں آپؓ کا موقف سب کو معلوم ہے، لیکن بعد میں اس سے رجوع کر لیا تھا، حضرت علیؓ نے آپ کو بڑے اعزاز واکرام کے ساتھ واپس پہنچایا، زرکشی نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے: "الاجابة لما استدرکته عائشة علی الصحابة"۔

[الاصابہ ۴/ ۳۵۹؛ أعلام النساء ۲/ ۷۶۰؛ منہاج السنہ ۲/ ۱۸۲-۱۹۸]

العباس بن عبدالمطلب (۵۱ق ھ-۳۲ھ)

یہ عباس بن عبد المطلب بن ہاشم، رسول اکرم ﷺ کے چچا ہیں، اور تمام خلفاء عباسیین کے جد اعلی ہیں، آپ قبیلہ قریش کے مشہور صائب الرائے سردار تھے، آپ کے ہی حصہ میں ''سقایہ'' (حجاج کے لئے آب رسانی کا کام) تھا جو قریش کے قابل فخر کاموں میں شمار ہوتا تھا، اور اسلام میں بھی ان کے لئے اسے برقرار رکھا گیا، ایک روایت یہ ہے کہ آپؓ نے ہجرت سے قبل ہی اسلام قبول فرمایا تھا، لیکن ہجرت بعد میں کی۔ آپ فتح مکہ اور غزوہ حنین میں شریک تھے، خلفاء راشدین آپ کا بڑا اعزاز کرتے تھے۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۳۵؛ الإصابہ؛ أسد الغابہ]

عبداللہ بن الزبیر (۱-۷۳ھ)

یہ عبداللہ بن زبیر بن عوام ہیں، قبیلہ قریش کے خاندان بنی اسد سے تھے، اپنے وقت میں قریش کے نامور شہسوار تھے۔ آپ کی والدہ اسماء بنت ابوبکر صدیق ہیں، ہجرت کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے آپ کی ولادت ہوئی، افریقہ کی فتح میں جو حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں ہوئی، حصہ لیا، یزید بن معاویہؓ کے انتقال پر آپ کے دست مبارک پر بیعت کی گئی اور آپ نے مصر، حجاز، یمن، خراسان، عراق، اور شام کے بعض حصے پر حکومت فرمائی، قیام آپ کا مکہ المکرمہ میں تھا، عبدالملک بن مروان نے حجاج بن یوسف کی قیادت میں آپ کے خلاف ایک لشکر بھیجا۔ حجاج نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کرلیا، یہ محاصرہ آپ کی شہادت کے بعد ہی ختم ہوا، آپ سے صحیحین (بخاری ومسلم) میں ۳۳/احادیث مروی ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۲۱۸؛ فوات الوفیات ۱/ ۲۱۰؛ ابن الأثیر ۴/ ۱۳۵]

عبداللہ بن عباس:

دیکھئے: ابن عباس۔

عبداللہ بن عمر:

دیکھئے: ابن عمر۔

عبداللہ بن عمرو (؟-۶۵ھ)

یہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص صحابی رسول اور قریشی ہیں، کنیت ابومحمد تھی، اپنے والد سے پیشتر اسلام لے آئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں اس طرح تعریف فرمائی: ''بہترین گھرانے والے عبداللہ، ابوعبداللہ (حضرت عمرو) اور ام عبداللہ ہیں''۔ آپ عبادت میں بڑی مشقت برداشت کرتے تھے، راسخ العلم تھے اور صحابہ میں بکثرت حدیث روایت کرنے والوں میں تھے، آپ نے حضرت عمر، ابوالدرداء، عبدالرحمٰن بن عوفؓ وغیرہ صحابہ کرام سے روایتیں بیان کی ہیں، اور خود آپ سے بعض صحابہ نے اور تابعین کی ایک بڑی تعداد نے روایت حدیث کی ہے۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کی اجازت حاصل کرلی تھی کہ وہ جو کچھ زبان نبوت سے سنیں گے لکھ لیں گے، اجازت ملنے پر آپ نے احادیث قید تحریر میں لانا شروع فرمایا، آپ کی لکھی ہوئی حدیثوں کا وہ مجموعہ ''الصادقة'' کہلاتا تھا۔

[طبقات ابن سعد ۴/ ۸؛ الإصابہ ۲/ ۳۵۱؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۳۳۷]

عبداللہ بن مسعود (؟-۳۲ھ)

یہ عبداللہ بن مسعود بن غافل بن حبیب ہذلی ہیں، ابوعبدالرحمٰن

کنیت تھی، اہل مکہ میں سے تھے علم وفہم کے اعتبار سے کبار صحابہ میں آپ کا شمار تھا، سابقین اسلام میں سے تھے، سرزمین حبشہ کی طرف دو دفعہ ہجرت کی، غزوۂ بدر، غزوۂ احد، غزوۂ خندق اور دیگر تمام ہی معرکوں (غزوات وسرایا) میں حصہ لیا، وہ رسول اکرم ﷺ کی رفاقت وصحبت کو لازم پکڑے ہوئے تھے، تمام لوگوں میں رسول اللہ ﷺ سے سب سے زیادہ چال ڈھال اور اخلاق وعادات میں مشابہ تھے، رسول اللہ ﷺ کے دہن مبارک سے ستر سورتیں حاصل کرنے کا شرف آپ ہی کو ملا، دوسرا کوئی (اس فضل میں) ان کا شریک نہیں، حضرت عمرؓ نے آپ کو اہل کوفہ کی طرف احکام اسلام کی تعلیم کی خاطر روانہ فرمایا تھا، آپ سے بخاری ومسلم میں (۸۴۸) احادیث مروی ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۱۰۶/۳؛ الاصابہ ۳۶۸/۲؛ الأعلام للزرکلی ۲۸۰/۴]

عبداللہ بن مغفل (؟-۵۷ھ اور ایک قول ۶۰ھ)

یہ عبداللہ بن مغفل ہیں، کنیت ابوسعید یا ابو زیاد تھی، بعض لوگوں نے ابوعبدالرحمٰن بھی کہا ہے، قبیلہ مزینہ سے تعلق تھا، مشاہیر صحابہ میں شامل تھے، بیعت رضوان میں موجود تھے، سکونت مدینہ میں رہی، آپ ان دس صحابہ کرام میں سے بھی ہیں جنھیں حضرت عمرؓ نے تعلیم دین کی غرض سے بصرہ روانہ فرمایا تھا۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۳۷۲/۲؛ تہذیب التہذیب ۴۲/۶]

عبدالغنی النابلسی (۱۰۵۰-۱۱۴۳ھ)

یہ عبدالغنی بن اسماعیل بن عبدالغنی نابلسی ہیں، علماء حنفیہ میں سے ہیں، دمشق میں پیدائش ہوئی اور وہیں نشو ونما ہوئی، بہت سارے شہروں کے اسفار کئے، پھر انتقال تک دمشق ہی میں رہے۔ آپ متبحر فقیہ تھے، بہت سارے علوم وفنون میں آپ کو دستگاہ تھی، تصانیف بھی خوب چھوڑیں، فن تصوف میں تصنیفات کے لئے زیادہ معروف ہیں۔

بعض تصانیف: "رشحات الأقلام فی شرح کفایة الغلام" فقہ حنفی میں، رسالہ "کشف الستر عن فرضیة الوتر" اور "ذخائر المواریث فی الدلالة علی موضع الحدیث"۔

[سلک الدرر ۳۰/۳-۳۸؛ معجم المؤلفین ۲۷۱/۵؛ الأعلام ۱۵۸/۴]

عثمان بن عفان (۴۷ق ھ-۳۵ھ)

یہ عثمان بن عفان بن ابی العاص قریشی اموی ہیں، آپ امیر المؤمنین اور تیسرے خلیفہ راشد ہونے کے علاوہ سابقین اولین میں سے ہیں، اور ان دس صحابہ میں ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے، آپ جاہلیت میں بھی بڑے صاحب ثروت اور صاحب حشم تھے، اپنا مال اسلام کی مدد میں لٹایا، نبی ﷺ نے اپنی صاحبزادی رقیہ آپ سے بیاہی تھی، جب رقیہؓ کا انتقال ہوگیا تو دوسری بیٹی ام کلثومؓ کو ان کے حبالۂ عقد میں دیا، اسی بناء پر "ذوالنورین" کے خطاب سے نوازے گئے۔ حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد آپ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی، آپ کے عہد میں دائرہ فتوحات میں خوب وسعت ہوئی، جمع قرآن کو آپ نے تکمیل تک پہنچایا، اور "المصحف الامام" کے علاوہ دیگر جتنے قرآن کے نسخے تھے ان کو نذر آتش کر دیا، بعض عہدوں پر اپنے اقارب کو مقدم رکھنے کے سبب سے کچھ لوگوں نے آپ پر اعتراض کیا، باغیوں نے آپؓ کو گھر میں گھس کر عید الاضحیٰ کے روز

بحالت تلاوت کلام پاک شہید کردیا۔

[لأعلام ۴/۱۷۳؛ "عثمان بن عفان" لصادق ابراہیم عرجون؛ البدء والتاریخ ۷۹/۵]

العدوی: علی بن احمد العدوی الصعیدی:

دیکھئے: الصعیدی العدوی۔

عطاء (؟-۱۱۴ھ)

یہ عطاء بن اسلم ابی رباح ہیں، کنیت ابو محمد ہے، خیار تابعین میں سے تھے، یمن کے ایک مقام "جند" میں آپ کی ولادت ہوئی، وہ سیاہ فام گھنگھریالے بالوں والے تھے، مکی شمار ہوتے تھے۔ حضرت عائشہؓ، ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ، ام سلمہؓ، ابوسعیدؓ وغیرہ سے سماعت کی، اور خود آپ سے اوزاعی اور ابوحنیفہ رضی اللہ عنہم نے اخذ واستفادہ کیا، آپ مفتی مکہ تھے، حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ وغیرہ نے آپ کی مہارت افتاء کی شہادت دی ہے، اور مکہ والوں کو آپ سے استفادہ کی ترغیب دی، مکہ میں آپ نے وفات پائی۔

[تذکرۃ الحفاظ ۹۲/۱؛ لأعلام للزرکلی ۲۹/۵؛ التہذیب ۱۹۹/۷]

عکرمہ (۲۵-۱۰۵ھ)

یہ عکرمہ بن عبد اللہ مولیٰ عبد اللہ بن عباس ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ غلام ہی تھے کہ حضرت ابن عباسؓ نے انتقال فرمایا اور بعد میں آزاد کردئے گئے، تابعی، مفسر، محدث تھے، حضرت ابن عباسؓ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ لوگوں کو فتوے دیا کریں، نجدہ حروری کے پاس آئے اور اس سے خوارج کے افکار حاصل کرکے ان کی افریقہ میں اشاعت کی، پھر مدینہ واپس ہوئے تو امیر مدینہ نے طلبی کی تو روپوش ہوگئے اور موت تک سامنے نہیں آئے۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ نے ان پر حضرت عبد اللہ بن عباس کے نام سے جھوٹی روایات گھڑنے کا الزام لگایا ہے، اور ان کے بہت سارے فتاوے کی تردید کی ہے، دوسرے لوگوں نے آپ کو ثقہ معتبر بتایا ہے۔

[التہذیب ۲۶۳/۷، ۲۷۳؛ لأعلام للزرکلی ۴۳/۵؛ المعارف ۲۰۱/۵]

علاءالدین:

دیکھئے: ابن الترکمانی۔

علقمہ النخعی (؟-۶۱ھ)

یہ علقمہ بن قیس بن عبد اللہ بن مالک نخعی ہیں، ابوشبل کنیت ہے، باشندگان کوفہ میں ہیں اور تابعی ہیں، مدائن کی جنگ میں حضرت علی کے ساتھ شریک تھے، اسی طرح ان کے ساتھ نہروان میں خوارج کے ساتھ معرکہ آرائی میں بھی حصہ لیا، صفین میں شامل تھے، خراسان کی جنگ میں شرکت کی، اور دوسال خوارزم میں قیام فرمایا، ایک عرصہ تک مرو میں رہے، مستقل سکونت کوفہ میں اختیار کی، حضرت عمر، عثمان، علی، عبد اللہ بن مسعودؓ وغیرہ سے روایات بیان کی ہیں، اور آپ سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا، حضرت ابن مسعودؓ سے تجوید وفقہ میں کمال حاصل کیا، یہ ان کے ان چھ خاص شاگردوں میں سے تھے جو لوگوں کو قرآن سکھاتے، اور حدیث کی تعلیم دیتے اور لوگ (ان کی رائے کی بناپر) اپنی رائے سے رجوع کرتے تھے، علقمہ بڑے ماہر فقہ، امام، صاحب کمال اور قرآن پڑھنے میں خوش الحان تھے، جو کچھ روایت کرتے وہ مستند ہوتا، بھلائی اور تقویٰ کے حامل تھے، اپنے علم

وفضل میں اس درجہ پر پہنچ گئے تھے کہ نبی کریم ﷺ کے صحابہؓ تک آپ سے مسائل پوچھتے اور فتویٰ حاصل کرتے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۲۷۶؛ تاریخ بغداد ۱۲/۲۹۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۴۸]

علی (۲۳ق ھ-۴۰ھ)

یہ علی بن ابی طالب ہیں (اور ابو طالب کا نام عبدمناف بن عبدالمطلب ہے)، خاندان بنی ہاشم اور قبیلہ قریش سے تھے، امیر المؤمنین، چوتھے خلیفہ راشد اور عشرہ مبشرہ میں داخل ہیں، نبی ﷺ نے آپ کے ساتھ اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کو بیاہ دیا تھا، حضرت عثمان کے واقعۂ شہادت کے بعد والیٔ خلافت ہوئے، حالات اتنے ابتر ہو گئے تھے کہ آپ کی شہادت (جو کوفہ میں پیش آئی) تک معاملۂ خلافت استوار نہ ہو سکا، خارجیوں نے آپ کی تکفیر کی اور شیعوں نے آپ کے بارے میں اتنا غلو کیا کہ خلفاء ثلاثہؓ سے بھی آپ کو بڑھا دیا، بلکہ ایک طبقہ نے تو یہ حد کی کہ آپ کو خدائی کے مقام پر لاکر چھوڑا۔ خطبات اور حکمتوں پر مشتمل کتاب "نہج البلاغہ" آپ سے منسوب ہے، شیعہ پانچویں صدی ہجری میں اس کو منظر عام پر لائے، آپ کی طرف اس کی نسبت کے صحیح ہونے میں شک کیا گیا ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۵/۱۰۸؛ منہاج السنۃ ۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات؛ الریاض النضرۃ ۲/۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات]

علی القاری (؟-۱۰۱۴ھ)

یہ علی بن سلطان محمد ہروی قاری ہیں، نور الدین لقب ہے، ہرات کے رہنے والے تھے، مکہ میں مقیم تھے، وہیں وفات بھی پائی، حنفی فقیہ تھے، تمام علوم میں صاحب کمال اور کثیر التصنیف تھے، اپنے دور میں علم وفضل کے سرِدار شمار کئے جاتے تھے، تحقیق وتنقیح میں ممتاز تھے۔

بعض تصانیف: "حاشیة علی فتح القدیر"، "شرح الهدایة للمرغیناني"، اور "شرح النقایة فی مسائل الهدایة"، یہ جملہ تصانیف فروع فقہ حنفی میں ہیں۔

[خلاصۃ الأثر ۳/۱۸۵؛ ہدیۃ العارفین ۱/۷۰۱؛ معجم المؤلفین ۷/۱۰۰]

علی بن المدینی (۱۶۱-۲۳۴ھ)

یہ علی بن عبد اللہ بن جعفر سعدی، ابو الحسن، ابن المدینی ہیں، آپ کا خاندانی تعلق مدینہ سے ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے، اور "سامراء" میں انتقال ہوا، محدث، حافظ حدیث، اصولی اور دیگر علوم میں صاحب درک تھے، آپ نے ابن عیینہ اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے تحصیل علوم کی، اور ان سے ذہلی، بخاری، ابوداود وغیرہ نے اخذ کیا۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے لکھا ہے: "ابن المدینی احادیث رسول ﷺ کے، اور خصوصاً سفیان بن عیینہ کے واسطے سے مروی احادیث کے تمام لوگوں سے زیادہ واقف تھے۔

بعض تصانیف: "المسند فی الحدیث" اور "تفسیر غریب الحدیث"۔

[طبقات الشافعیۃ لابن السبکی ۱/۲۶۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۵؛ معجم المؤلفین ۷/۱۳۲]

عمر (۴۰ق ھ-۲۳ھ)

یہ عمر بن الخطاب بن نفیل ہیں، ابو حفص کنیت اور الفاروق لقب تھا، رسول اللہ ﷺ کے صحابی، امیر المؤمنین، دوسرے خلیفہ راشد تھے۔ نبی کریم ﷺ اللہ تعالیٰ سے دعا فرماتے تھے کہ وہ اسلام کو

دونوں عمروں (عمر بن الخطاب، عمرو بن ہشام ابوجہل) میں سے ایک کے ذریعہ باعزت بنادے، دعا آپ کے حق میں قبول ہوئی اور اسلام لے آئے، آپ کا قبول اسلام کا واقعہ ہجرت سے پانچ سال قبل کا ہے، اس کے بعد مسلمانوں نے کھلے عام اپنے دین پر عمل کیا، نبی ﷺ کی صحبت اختیار کی، اور آپ دو وزیروں میں سے ایک قرار پائے، آپ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شرکت فرمائی۔ حضرت ابوبکرؓ کے بعد مسلمانوں نے آپؓ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی، آپؓ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بے شمار فتوحات عطا فرمائیں، اور اسلام کو اتنا پھیلایا کہ یہاں تک کہا جانے لگا کہ آپ کے عہد میں ۱۲ ہزار منبر (خطبہ کے لئے) قائم کئے گئے۔ ہجری تاریخ اور حساب دفتر آپ نے ایجاد فرمائے، ایک مجوسی غلام ابن لؤلؤ نے آپ کو نماز فجر پڑھاتے ہوئے شہید کرڈالا۔

[الأعلام للزرکلی ۵/ ۲۰۴: سیرۃ عمر بن الخطاب للشیخ طنطاوی ولأخیہ ناجی: "الفاروق عمر" لمحمد حسین ہیکل]

عمر بن عبد العزیز (۶۱-۱۰۱ھ)

یہ عمر بن عبد العزیز بن مروان بن حکم ہیں قریشی قبیلہ کے بنی امیہ خاندان سے ہیں، نیک خلیفہ تھے، بہت سے لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ "پانچویں خلیفہ راشد ہیں، کیونکہ ان کا عدل و انصاف اور حوصلہ اسی بلند معیار کا تھا"، اکابر تابعین میں شامل تھے، مدینہ میں پیدائش ہوئی اور وہیں بچپن گذرا، ولید کے زمانہ میں مدینہ کے امیر ہوئے، پھر سلیمان بن عبد الملک نے وزیر بنایا، سلیمان کی وفات کے بعد ۹۹ھ میں اس کی وصیت کے مطابق خلافت آپ کے سپرد ہوئی، آپ نے عدل و انصاف پھیلایا اور فتنے سرد پڑ گئے۔

[الأعلام للزرکلی ۵/ ۲۰۹: "سیرۃ عمر بن عبد العزیز" لابن الجوزی: اور "الخلیفۃ الزاہد" لعبد العزیز سید الاہل]

عمران بن حصین (؟-۵۲ھ)

یہ عمران بن حصین بن عبید بن خلف خزاعی کعبی ہیں، کنیت ابو نجید ہے، آپؓ اہل علم اور فقہاء صحابہ میں سے تھے، خیبر کے سال اسلام لائے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بہت سے غزوات میں حصہ لیا۔ حسن بصری اور ابن سیرین وغیرہ نے آپ سے علم وفضل کی تحصیل کی، حضرت عمر بن الخطابؓ نے اہل بصرہ کی دینی تعلیم کے لئے آپ کو روانہ فرمایا، عبد اللہ بن عامر نے بصرہ کا قاضی بنادیا، کچھ مدت تک بحیثیت قاضی آپؓ نے وہاں قیام فرمایا، پھر معذرت پیش کی جو قبول ہوگئی، آپ نے فتنہ کے دور میں اپنے آپ کو علاحدہ کرلیا، جنگ میں حصہ نہیں لیا۔ محمد بن سیرین کہتے ہیں: "ہم نے بصرہ میں کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا جو حضرت عمران بن حصین سے افضل ہوں۔

[الإصابہ ۳/ ۲۶: أسد الغابہ ۴/ ۱۳۷]

عمیرہ (؟-۹۵۷ھ)

یہ احمد، شہاب الدین، برلسی ہیں عمیرہ کے لقب سے مشہور ہوئے شافعی مسلک کے مصری فقیہ ہیں۔ ابن العماد کہتے ہیں: "یہ امام، علامہ اور محقق ہیں، تحقیق واثبات مذہب میں ان پر سرداری ختم تھی، وہ صاحب علم، زاہد ومتقی اور اعلی اخلاق والے تھے، انہوں نے ابن ابی شریف اور نور محلی وغیرہ سے استفادہ کیا ہے"۔

بعض تصانیف: "حاشیۃ علی شرح جمع الجوامع للسبکي"، اور "حاشیۃ علی شرح المنہاج"۔

[معجم المؤلفین ۸/ ۱۳: شذرات الذہب ۸/ ۳۱۶]

عیاض: قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی:
دیکھئے: القاضی عیاض۔

غ

الغبرینی (؟- ۸۱۳یا ۸۱۵ھ)
یہ عیسیٰ بن احمد بن محمد ابومہدی غبرینی (غین کے ضمہ کے ساتھ ہیں، وطن تونس ہے، مالکیہ کے بڑے علماء میں سے ہیں، اپنے مسلک میں اجتہاد کے درجہ پر فائز تھے،تونس میں مالکیہ کے قاضی مقرر ہوئے ،سب سے بڑی جامع مسجد (جامع زیتونہ) میں اپنے استاذ ابن عرفہ کے بعد خطیب بھی بنائے گئے، ان کے متعلق عام خیال تھا کہ وہ بغیر مطالعہ کے اپنے مسلک کو یاد کر چکے تھے،آپ سے ایک بڑی جماعت نے استفادہ کیا جن میں اکثریت ابن عرفہ کے شاگردوں کی ہے۔
[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۴۳؛نیل الابتہاج رص ۱۹۳]

الغزّالی (۴۵۰-۵۰۵ھ)
یہ محمد بن محمد بن محمد ابو حامد الغزّالی (زاء کی تشدید کے ساتھ) ہیں، اہل خوازرم اور جرجان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ ''یا'' بڑھا کر نسبت کرتے ہیں،غزّال سے غزّالی، عطّار کو عطّاری اور قصّار کو قصّاری کہتے ہیں،ان کے والد اون بیچتے تھے،یا اگر اس کو زاء کی تخفیف سے پڑھا جائے تو غزالی ''طوس'' کے ایک گاؤں ''غزالہ'' کی جانب منسوب سمجھا جائے گا۔شافعی فقیہ، اصولی، کلام میں ممتاز اور تصوف میں بلند درجہ پر تھے،بغداد کا سفر کیا پھر حجاز، شام، مصر ہو کر طوس واپس چلے آئے۔
بعض تصانیف: ''البسیط''، ''الوسیط''، ''الوجیز'' اور ''الخلاصة'' یہ سب فقہ میں ہیں،نیز ''تهافت الفلاسفة'' اور ''إحياء علوم الدين''۔
[طبقات الشافعیہ ۴ر۱۰۱-۱۸۰؛ الأعلام للزرکلی ۷ر۲۴۷؛ الوافی بالوفیات ۱ر۲۷۷]

غلام الخلال: یہ عبدالعزیز بن جعفر،ابوبکر ہیں:
دیکھئے: ابوبکر (غلام الخلال)۔

ف

الفاسی (۷۷۵-۸۳۲ھ)
یہ محمد بن احمد علی،تقی الدین، ابو الطیب مکی ہیں،تقی الفاسی کے نام سے معروف ہوئے ،محدث ومورخ تھے ،مکہ مکرمہ میں ولادت ہوئی اور وہاں اور مدینہ میں بچپن گذارا، مکہ مکرمہ میں مالکی مسلک کی مسند قضاء پر متمکن ہوئے۔
بعض تصانیف: '' العقد الثمين في مناقب البلد الأمين'' یہ مکہ شہر، اس کے آثار اور شخصیات پر ہے،''شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام''، اور ''ذيل سير النبلاء''۔

[معجم المؤلفین ۸/۳۰۰: الأعلام للزرکلی ۶/۲۲۷: شذرات الذہب ۷/۱۹۹]

الفاکہانی (۶۵۴ اور ایک قول ۶۵۶ - ۷۳۴ھ)

یہ عمر بن ابی الیمن علی بن سالم بن صدقہ لخمی ہیں، لقب تاج الدین، الفاکہانی نسبت، ابوحفص کنیت ہے، پیدائش و وفات کے لحاظ سے اسکندری ہیں، فقہاء مالکیہ میں سے تھے۔ آپ نے ابن دقیق العید اور بدر بن جماعہ وغیرہم سے علم حاصل کیا، آپ علم حدیث، اصول، عربیت، اور آداب میں ید طولی رکھتے تھے، آپ کے عمدہ اشعار بھی ملتے ہیں۔

بعض تصانیف: "التحرير والتحبير، یہ فقہ مالکی کی کتاب "رسالة ابن ابي زيد القيرواني" کی شرح ہے، "شرح العمدة" حدیث میں، اور "المنهج المبين في شرح الأربعين"۔

[الدیباج رص ۱۸۶: شذرات الذہب ۶/۹۶: معجم المؤلفین ۷/۹۹]

الفاکہی (؟ - ۲۷۲ھ کے بعد)

یہ محمد بن اسحاق بن عباس فاکہی ہیں، مورخ اور مکہ کے رہنے والے ہیں، ازرقی کے ہم عصر تھے، انتقال ازرقی کے بعد ہوا۔ آپ کی تصنیف "تاریخ مکہ" ہے جس کا ایک جزء شائع ہو چکا ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۶/۲۵۲: معجم المطبوعات/۱۴۳۱]

فخر الاسلام البزدوی: یہ علی بن محمد بن حسین ہیں:

دیکھئے: البزدوی۔

الفخر الرازی:

دیکھئے: الرازی۔

فضل (؟ - ۳۱۹ھ)

یہ فضل بن سلمہ بن جریر بن منخل ہیں، ولاء کے اعتبار سے جہنی ہیں، مالکیہ کے بڑے فقیہ تھے، ان کا آبائی وطن "البیرہ" اندلس کا ایک مقام ہے۔ "بجایہ" میں سحنون کے تلامذہ سے تحصیل علوم کی۔ امام مالک کی روایات کے اور ان کے تلامذہ کے فروعی اختلافی مسائل کے سب سے زیادہ واقف کار تھے، وہ اپنے مسلک کے حافظ تھے، استفادہ کی خاطر ان کی طرف دور دراز مقامات سے لوگ رخ کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "مختصر في المدونة"، "مختصر الواضحة"، اور "مختصر الموازية"، اور وثائق کے موضوع پر ایک جلد۔

[الدیباج المذہب رص ۲۲۰]

فقہائے سبعہ:

فقہائے سبعہ کا اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں ان سات تابعین پر ہوتا ہے جو مدینہ منورہ میں ایک ہی دور میں گذرے ہیں، اور وہ ہیں: سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، خارجہ بن زید بن ثابت، سلیمان بن یسار، ساتویں فقیہ کی تعیین میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف ہیں، یہی قول اکثر لوگوں کا ہے، دوسرے یہ کہ وہ سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہیں، تیسرے یہ کہ وہ ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام مخزومی ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۲/۴۰: شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۹]

ق

القاری:

دیکھئے: علی القاری۔

القاسم بن سلام، ابوعبید:

دیکھئے: ابوعبید۔

القاشانی:

دیکھئے: الکاسانی۔

قاضی ابویعلی (۳۸۰-۴۵۸ھ)

یہ محمد بن حسین بن محمد بن خلف بن احمد بن فراء ہیں، اپنے وقت میں حنابلہ کے شیخ تھے، اصول وفروع اور تمام علوم میں اپنے عہد کے جید عالم تھے، آپ بغدادی ہیں، قائم عباسی خلیفہ نے دارالخلافہ (بغداد)، حریم، حران، اور حلوان کی مسند قضاء پر آپ کو بٹھایا۔

بعض تصانیف: "أحكام القرآن"، "الأحكام السلطانية"، "المجرد"، "الجامع الصغير" فقہ میں، "العدة" اور "الكفاية" اصول میں۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۲/ ۱۹۳۔۲۳۰؛ لأعلام للزرکلی ۶/ ۲۳۱؛ شذرات الذہب ۳/ ۳۰۶]

قاضی زادہ (؟ -۹۸۸ھ)

یہ احمد بن بدرالدین ہیں، شمس الدین خطاب ہے اور قاضی زادہ سے مشہور ہوئے، خلافت عثمانیہ کے حنفی فقیہ تھے، آپ کے والد سلطان بایزید خان کی حکومت میں شہر "ادرنہ" کے قاضی تھے، آپ کی تربیت اپنے والد ہی کی گود میں ہوئی، اپنے زمانہ کے مشہور علماء: جوی زادہ اور سعدی چلپی وغیرہ سے تعلیم پائی، بروسا، قسطنطنیہ اور ادرنہ کی درسگاہوں میں درس دیا، حلب کی قضاء سنبھالی، بعد میں ولایت "روم ایلی" کی فوج کی مسند قضاء آپ کو سپرد کی گئی، پھر آپ نے استعفیٰ دے دیا، پھر دارالسلطنت کے محکمہ افتاء کی ذمہ داری سنبھالی، افتاء کی ذمہ داری برابر اٹھاتے رہے تا آنکہ آپ کی قسطنطنیہ میں وفات ہوگئی، بڑے صاحب فضل اور دین پر سختی سے قائم تھے، بلند مرتبت اور خوددار تھے، لوگ آپ سے ہیبت محسوس کرتے تھے البتہ آپ کے مزاج میں کچھ زیادہ ہی تیزی تھی۔

بعض تصانیف: "نتائج الأفكار" ہدایہ کی شرح "فتح القدیر" کا تکملہ ہے اور جو کتاب الوکالة کے آغاز سے آخر کتاب تک کی شرح پر مشتمل ہے، "حاشية التجريد" اور دیگر رسائل۔

[شذرات الذہب ۸/ ۴۱۴؛ معجم المطبوعات ص ۱۴۸۸؛ العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم مطبوعہ برحاشیہ وفیات الاعیان ۲/ ۳۸۷ طبع المیمنیہ]

القاضی عیاض (۴۷۶ اور بعض کے نزدیک ۴۹۶ - ۵۴۴ھ)

یہ عیاض بن موسیٰ بن عیاض یحصبی سبتی ہیں، کنیت ابوالفضل ہے، آبائی وطن اندلس ہے، بعد میں آپ کے اجداد فاس شہر منتقل ہو گئے

تھے، پھر فاس سے ''سبتہ'' نقل مکانی کرلیا تھا، مالکیہ کے عظیم علماء میں سے ہیں، آپ امام، حافظ، محدث، فقیہ، متبحر تھے۔

بعض تصانیف: "التنبیهات المستنبطة فی شرح مشکلات المدونة" مالکی فقہ کی جزئیات میں، "الشفا فی حقوق المصطفی"، " إکمال المعلم فی شرح صحیح مسلم"، اور "کتاب الإعلام بحدود قواعد الإسلام"۔

یہ اس قاضی عیاض بن محمد بن ابی الفضل (؟-۶۳۰ھ) کے علاوہ ہیں جو بڑے عظیم وفقیہ فاضل مشاہیر میں سے تھے، جیسا کہ شجرۃ النور رص ۱۷۹ میں ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۴۰؛ النجوم الزاہرۃ ۵/۲۸۵؛ معجم المؤلفین ۸/۱۶]

قاضی خان (؟-۵۹۲ھ)

یہ حسن بن منصور بن محمود اوزجندی ہیں، قاضی خان سے مشہور ہیں، حنفیہ کے بلاد مشرق کے بڑے حنفی فقہاء میں سے تھے، آپ کے فتاویٰ حنفی کتابوں میں آج تک رائج اور مقبول ہیں۔ ''اوزجند'' فرغانہ سے قریب اصفہان کے اکناف میں ایک قصبہ ہے۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی''، ''الأمالی''، اور '' شرح الجامع الصغیر''۔

[الجواہر المضیہ ۱/۲۰۵؛ الفوائد البہیہ رص ۶۴؛ الأعلام للزرکلی]

قتادہ (۶۱-۱۱۸ھ)

یہ قتادہ بن دعامہ بن قتادہ سدوسی ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، پیدائشی طور پر نابینا تھے، مفسرین اور حفاظ حدیث میں شامل تھے، امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: ''قتادہ تمام اہل بصرہ میں سب سے بڑے حافظ حدیث ہیں''۔ آپ علم حدیث کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ عربیت، مفردات اللغۃ، ایام عرب اور نسب کے بھی سرتاج تھے، اور تقدیر کے بارے میں قدریہ کے مذہب پر تھے، آپ پر تدلیس کا بھی الزام لگایا جاتا ہے۔ آپ کی وفات بمقام ''واسط'' طاعون میں واقع ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی ۶/۲۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۱۵]

القدوری (۳۶۲-۴۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان، '' القدوری'' سے مشہور ہیں، بغداد کے عظیم ترین حنفی فقیہ گذرے ہیں، عراق میں حنفیہ کی امامت ان پر ہی ختم تھی۔

بعض تصانیف: ''المختصر'' جو ان کے نام پر ''مختصر القدوری'' سے مشہور ہے اور حنفیہ کے یہاں سب سے زیادہ متداول ہے، "شرح مختصر الکرخی"، اور " التجرید"۔

[الجواہر المضیہ ۱/۹۳؛ تاج التراجم؛ النجوم الزاہرۃ ۵/۲۴]

القرافی (۶۲۶-۶۸۴ھ)

یہ احمد بن ادریس بن عبد الرحمن ہیں، ابو العباس کنیت، شہاب الدین لقب اور قرافی نسبت ہے، آبائی وطن ''صنہاجہ'' ہے جو مراکش کے بربر قبیلہ کا نام ہے۔ قرافہ قاہرہ میں امام شافعی کے مزار سے متصل محلّہ کا نام ہے، مالکی فقیہ ہیں، ولادت، تربیت، اور وفات سب مصر ہی میں ہوئی۔ مالکی مسلک کا دارومدار وانحصار آپ ہی پر رہ گیا تھا۔

بعض تصانیف: ''الفروق'' قواعد فقہ میں، ''الذخیرۃ'' فقہ ہیں، ''شرح تنقیح الفصول فی الأصول''، اور ''الإحکام فی تمییز الفتاوی من الأحکام''۔

[الأعلام للزرکلی؛ الدیباج ص ۶۲ - ۶۷؛ شجرۃ النور ص ۱۸۸]

القفال (۳۲۷ - ۴۱۷ھ)

یہ عبد اللہ بن احمد بن عبد اللہ، ابو بکر ہیں، قفال مروزی (میم اور واو کے فتحہ کے ساتھ) سے معروف ہیں، مروزی نسبت (مرو الشاہجہان) کی طرف نسبت ہے اور قفال لقب ہے، قفال لقب اس لئے ہوا کہ آپ کا کاروبار تالے (قفل) بنانے کا تھا، بسا اوقات ''قفال صغیر'' آپ کو کہا جاتا ہے تا کہ قفال کبیر شاشی متوفی (۳۶۵ھ) سے امتیاز ہوسکے، شافعی فقیہ ہیں، شافعیہ کے شیخ الخراسانیین تھے، ابتداء میں یہ قفل بنایا کرتے تھے، جب ان کی عمر پوری تیس برس کی ہوگئی تو علم کی تحصیل وطلب میں منہمک ہو گئے، اور اس درجہ پر پہنچے کہ دور دور سے طالبان علوم آپ کے پاس تحصیل علم کے لئے آتے اور ائمہ وقت بن کر واپس جاتے۔ سجستان میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: '' شرح فروع ابن الحداد'' فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ لابن الہدایہ ص ۴۵؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۴۵۴؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۶؛ اللباب ۳/ ۱۲۷]

القفال (۴۲۹ - ۵۰۷ھ)

یہ محمد بن احمد بن حسین بن عمر، ابو بکر، فخر الاسلام، شاشی، قفال، فارقی ہیں، مستظہری سے زیادہ مشہور ہوئے، میافارقین (دیار بکر کا معروف شہر) میں پیدا ہوئے، شافعی فقیہ تھے، اپنے مسلک کے اصول اور فروع کے حافظ تھے۔ قاضی ابو منصور طوسی سے علم فقہ میں کمال حاصل کیا، پھر بغداد چلے آئے اور ابو اسحاق شیرازی کی صحبت اختیار کی، آپ کے زمانہ میں شافعیہ کی سرداری آپ پر ختم تھی، بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں تدریس وتعلیم کے عہدہ پر فائز ہوئے اور وفات تک اس کو بخوبی نبھایا۔

بعض تصانیف: ''حلیة العلماء فی مذاهب الفقهاء'' یہ تصنیف خلیفہ مستظہر باللہ کے ایماء پر تالیف کی، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کا لقب ''مستظهری'' ہوگیا، ''المعتمد'' یہ مستظہری ہی کی گویا شرح کا درجہ رکھتی ہے، ''الترغیب فی المذهب'' اور ''الشافی'' یہ مختصر المزنی کی شرح ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/ ۵۷؛ وفیات الأعیان ۱/ ۵۸۸؛ شذرات الذہب ۴/ ۱۶؛ کشف الظنون ۱/ ۶۹۰؛ الأعلام ۶/ ۲۱۰]

القفال الکبیر (۲۹۱ - ۳۶۵ھ)

یہ محمد بن علی شاشی، قفال ہیں، کنیت ابو بکر ہے، شاش ماوراء النہر کے شہر کی طرف نسبت ہے، اپنے وقت کے فقہ، حدیث، ادب اور لغت کے متبحر علماء میں سے تھے، ان کے ملک میں شافعی مسلک کو ان کے ہی ذریعہ قبول عام حاصل ہوا، آپ کی ولادت ورحلت شاش (نہر سیحون کے پیچھے) میں ہی ہوئی۔ خراسان، عراق، شام اور حجاز کے سفر کئے۔

بعض تصانیف: '' أصول الفقه''، ''محاسن الشریعة'' اور ''شرح رسالة الشافعی''۔

[الأعلام للزرکلی ۷/ ۱۵۹؛ طبقات السبکی ۲/ ۱۷۶؛ وفیات الأعیان ۱/ ۴۵۸]

القلیوبی (؟ - ۱۰۶۹ھ)

یہ احمد بن احمد بن سلامہ، شہاب الدین، قلیوبی ہیں، مصر کے

گاؤں "قلیوب" کے باشندہ تھے، شافعیہ کے فقیہ تھے۔ ان کے شروحات، حواشی اور رسائل مشہور ہیں۔
بعض تصانیف: "رسالة فی فضائل مكة والمدينة وبيت المقدس"، "الهداية من الضلالة" وقت اور قبلہ کی معرفت کے موضوع پر، اور "حاشية علی شرح المنهاج"۔
[الأعلام للزرکلی: المحبی ۱/۱۷۵]

ک

الکاسانی (؟-۵۸۷ھ)

یہ ابو بکر بن مسعود بن احمد، علاء الدین ہیں، نہر سیحون کے پیچھے ترکستان کے ایک شہر کاسان (یا قاشان، یا کاشان) کی طرف منسوب ہیں، حلب کے رہنے والے تھے، حنفیہ کے امام تھے، ان کو "ملک العلماء" کہا جاتا تھا۔ علاء الدین سمرقندی سے تحصیل علوم فرمائی، اور ان کی مشہور کتاب "تحفة الفقہاء" کی شرح لکھی۔ نورالدین شہید کی طرف سے بعض سرکاری ذمہ داریاں سنبھالیں، اور حلب میں وفات پائی۔
بعض تصانیف: "البدائع" یہ "تحفة الفقهاء" کی شرح ہے، اور "السلطان المبين فی أصول الدين"۔
[الفوائد البہیة ص ۵۳: الجواہر المضیہ ۲/۲۴۴: الأعلام للزرکلی ۲/۴۶]

الکرخی (۲۶۰-۳۴۰ھ)

یہ عبید اللہ بن حسین ابوالحسن، کرخی ہیں، حنفی فقیہ اور عراق میں حنفیہ کے امام و شیخ تھے، پیدائش کرخ میں اور وفات بغداد میں ہوئی۔
بعض تصانیف: فروع حنفیہ کا جن اصولوں پر دارومدار ہے ان پر ایک رسالہ، "شرح الجامع الصغير" اور "شرح الجامع الكبير" دونوں حنفی فقہ میں۔
[الأعلام للزرکلی: الفوائد البہیہ ص ۱۰۷]

الکردی المدنی (۱۱۲۷-۱۱۹۴ھ)

یہ محمد بن سلیمان کردی مدنی ہیں، دمشق میں ولادت ہوئی، مدینہ میں بچپن گذرا اور وہیں وفات ہوئی، حجاز کے فقہاء شافعیہ میں سے تھے، قیمتی و مفید تصانیف چھوڑیں، مدینہ میں شافعیہ کے مفتی کا منصب بھی انہیں حاصل رہا۔
بعض تصانیف: "الفوائد المدنية فيمن يفتي بقوله من أئمة الشافعية"، "عقود الدرر في بيان مصطلحات تحفة ابن حجر"، "فتح الفتاح بالخير في معرفة شروط الحج عن الغير" اس کو بعد میں مختصر کر کے فتح القدیر نام رکھا، اور شرح الحضرمیہ لابن حجر الہیتمی کے دو حاشیے کبریٰ اور صغریٰ لکھے، پھر ان کا بھی اختصار کر کے تین حاشیے بنا دیئے۔
[سلک الدرر ۴/۱۱۱: معجم المطبوعات العربیۃ والمعربہ ص ۱۵۵۵]

کعب بن مالک (شام میں حضرت معاویہ کے دور خلافت یا حضرت علی کی شہادت کے ایام میں وفات پائی)

یہ کعب بن مالک بن ابی کعب، ابو عبداللہ (یا ابو عبدالرحمٰن)

انصاری خزرجی سلمی (س اور لام پر زبر کے ساتھ) ہیں، لیلتہ العقبہ میں نبی کریم ﷺ کے دست مبارک پر بیعت کی، تمام غزوات میں نبی کریم ﷺ کا ساتھ دیا، مگر سخت ترین گرمی کی بناء پر غزوہ تبوک میں شریک نہ ہو سکے، یہ بھی ان تینوں میں سے ہیں جن کی توبہ اللہ تعالٰی نے قبول فرمائی اور ان کے بارے میں یہ آئی آیتیں: "لقد تاب الله على النبي" سے لے کر "وعلى الثلاثة الذين خلفوا" تک نازل ہوئیں، آپ سے آپ کی اولاد کے علاوہ حضرت ابن عباس اور حضرت جابر وغیرہ نے روایتیں بیان کی ہیں۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۳/ ۳۰۲؛ اُسد الغابہ ۴/ ۲۴۷]

الکفوی، ایوب بن موسیٰ (؟-۱۰۹۴ھ)

دیکھئے: ابو البقاء الکفوی۔

الکمال بن الہمام:

دیکھئے: ابن الہمام۔

کنون (جنون) (؟-۱۳۰۲ھ)

یہ محمد بن المدنی بن علی، جنون، (بعض کتابوں میں "کنون")، ابو عبد اللہ ہیں، "مستاری" الاصل ہیں، فاس میں پیدائش اور وفات ہوئی، مالکی فقیہ، مفتی، محدث اور لغوی تھے، فقہ میں آپ کو درجہ صدارت حاصل تھا۔

بعض تصانیف: "حاشية الرهوني على المختصر" کا اختصار، کتاب "فرائض المختصر" کی شرح پر حاشیہ، اور "موطأ مالک" کا حاشیہ جس کا نام "التعليق الفاتح" رکھا۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۴۲۹؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۰؛ الأعلام للزرکلی ۷/ ۳۱۳]

ل

اللؤلؤی:

الحسن بن زیاد اللؤلؤی: دیکھئے: الحسن بن زیاد۔

اللجام:

دیکھئے: ابن بطال۔

اللخمی (؟-۱۷۳ھ)

یہ طلیب (اور عبد اللہ بھی نام تھا، اس طرح دو نام تھے) ابن کامل، لخمی (لام کے فتحہ اور خاء کے سکون کے ساتھ)، ابو خالد ہیں، خاندانی تعلق اندلس سے ہے، اسکندریہ میں سکونت رہی اور وہیں وفات بھی ہوئی، امام مالک کے بڑے شاگردوں اور رفیقوں میں شمار ہوتے تھے۔ آپ سے ابن القاسم اور ابن وہب نے روایتیں بیان کی ہیں، ابن القاسم نے امام مالک کے پاس جانے سے پیشتر آپ ہی سے فقہ حاصل کی تھی۔

[الدیباج ص ۱۳۰؛ ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۱/ ۳۱۴؛ اللباب ۳/ ٦٨]

اللخمی (؟-۴۷۸ھ)

یہ علی بن محمد ربعی، ابو الحسن ہیں اور لخمی سے معروف ہیں، مالکی فقیہ

ہیں، آپ کو ادب وحدیث میں مہارت حاصل تھی، آبائی وطن قیروان تھا، مگر "سفاقس" چلے آئے اور وفات بھی یہیں پائی، بڑی مفید کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: "التبصرة" کے نام سے "المدونة" کی ضخیم تعلیق لکھی، اس میں ایسی نئی آراء اور اجتہادات پیش کئے ہیں جن میں مذہب مالکیہ سے خروج کیا ہے۔

[مواہب الجلیل الحطاب ۱/۳۵؛ الأعلام ۴/۱۴۸؛ شجرة النور رص ۱۱۷؛ الدیباج المذہب رص ۲۰۳؛ اس میں سن وفات ۴۹۸ھ درج ہے]

اللقانی الشمس (۸۵۷-۹۳۵ھ)

یہ محمد بن حسن، لقانی، شمس الدین، ابو عبد اللہ ہیں، مصری ہیں، مالکی فقیہ اور مسلک کے حافظ تھے، تحقیق میں بلند پایہ ہیں، شیخ احمد زروق وغیرہ سے تحصیل علوم کی، لوگ آپ کے پاس کثرت سے آتے، ایک ہجوم لگا رہتا، فتوی وغیرہ کے ذریعہ آپ کا نفع عام انسانوں تک خوب پہنچا، آپ محمد بن حسن ابو عبد اللہ معروف بناصر الدین لقانی کے بھائی ہیں۔

بعض تصانیف: "مختصر خلیل" پر حواشی ہیں۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۲۷۱]

اللقانی، الناصر (۸۷۳-۹۵۸ھ)

یہ محمد بن حسن لقانی، ناصر الدین، ابو عبد اللہ ہیں، وطن مصر ہے، مالکی فقیہ اور علم اصول کے ماہر تھے، اپنے بھائی "شمس لقانی" کے انتقال کے بعد علم وفضل میں مصر کی سرداری آپ ہی کے حصہ میں آئی، تمام ممالک سے ان کے پاس فتوی کے لئے سوالات آیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "التوضیح" پر حواشی لکھے، اور "شرح المحلی علی جمع الجوامع" پر حاشیہ ہے۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۲۷۱؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۶۷؛ معجم المطبوعات العربیة والمعربہ رص ۱۱۲۹]

اللیث (۹۴-۱۷۵ھ)

یہ لیث بن سعد بن عبد الرحمن ہیں اور ولاء کے اعتبار سے فہمی ہیں، ابو الحارث کنیت تھی، اپنے زمانہ کے حدیث وفقہ میں اہل مصر کے امام تھے۔ ابن تغری بردی نے لکھا ہے: "اپنے زمانہ میں آپ ملک مصر کے سب میں بڑے اور اس کے امیر تھے، حتی کہ قاضی اور نائب تک آپ کے حکم ومشورہ کی پابندی کرتے تھے"۔ آبائی وطن خراسان تھا، پیدائش "قلقشندہ" میں اور وفات "فسطاط" میں ہوئی۔ آپ نہایت فیاض اور سخی تھے۔ امام شافعی کی شہادت ہے کہ "امام لیث امام مالک سے زیادہ بڑے فقیہ ہیں، مگر ان کے تلامذہ نے ان کے مسلک کو رواج نہیں دیا۔ آپ کی تصانیف بھی ہیں۔

[الأعلام ۶/۱۱۵؛ وفیات الأعیان ۱/۴۳۸؛ تذکرة الحفاظ ۱/۲۰۷]

م

الماتریدی (؟-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمود ماتریدی ہیں، کنیت ابو منصور ہے، سمرقند کے

محلہ "ماتریدیہ" کی جانب منسوب ہیں، متکلمین کے ائمہ میں سے اور اصولی ہیں، ابوبکر احمد جوزجانی سے فقہ میں اکتساب فیض کیا، اور آپ سے حکیم قاضی اسحاق بن محمد سمرقندی اور ابومحمد عبد الکریم بن موسیٰ بزدوی نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: "کتاب التوحید"، "مآخذ الشرائع" فقہ میں، اور "الجدل" اصول فقہ میں۔

[الفوائد البہیہ رص۱۹۵: الجواہر المضیہ]

المازری (۴۵۳ اور ایک قول ۴۴۳-۵۳۶ھ)

یہ محمد بن علی عمر تمیمی مازری ہیں، صقلیہ کے ایک چھوٹے شہر "مازر" کی طرف نسبت ہے، آپ کو "امام" کا لقب دیا گیا، فقیہ اور اصولی تھے۔ صاحب الدیباج کہتے ہیں: "وہ شیوخ افریقہ میں فقہی تحقیقات اور مرتبہ اجتہاد کی تہ کھنگالنے والے آخری شخص ہیں"، آپ کے دور میں مالکیہ کا آپ سے بڑا فقیہ اور مذہب کو قائم کرنے والا دوسرا کوئی نہیں تھا۔

بعض تصانیف: "إیضاح المحصول فی برھان الأصول للجوینی"، "تعلیق علی المدونة"، "نظم الفوائد فی علم العقائد"، "شرح التلقین لعبد الوھاب" دس جلدوں میں، اور "الکشف و الإنباء علی المترجم بالإحیاء"۔

[الدیباج المذہب رص۲۷۹: وفیات الأعیان ۴/۲۸۵ طبع دارصادر؛ معجم المؤلفین ۱۱/۳۲: الأعلام ۷/۱۶۴]

مالک (۹۳-۱۷۹ھ)

یہ مالک بن أنس بن مالک اصبحی انصاری ہیں، امام دار الہجرت سے مشہور ہیں، اہل سنت والجماعت کے نزدیک ائمہ اربعہ میں سے ایک ہیں، حضرت نافع مولیٰ ابن عمرؓ سے، نیز زہری، ربیعۃ الرائے، اور ان جیسے دیگر اہل علم وفضل سے تحصیل علوم فرمائی، آپ پوری تحقیق اور چھان بین کرنے میں شہرت رکھتے تھے، جن سے تحصیل علم کرتے پہلے ان کے متعلق اطمینان کر لیتے، جو احادیث روایت کرتے خوب مطمئن ہو کر کرتے، فتاویٰ میں بھی غور و اطمینان کرتے، آپ کو "لا أدری" (مجھے معلوم نہیں) کہنے میں کوئی عار نہ تھی، خود آپ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "میں نے اس وقت تک فتویٰ نہیں دیا جب تک کہ مجھے ستر اساتذہ نے اس بات کی شہادت نہ دی کہ میں اس کا اہل ہو چکا ہوں"۔ آپ کی اس بارے میں شہرت ہے کہ وہ اپنے طریقہ استنباط میں کتاب وسنت کی پیروی اور اہل مدینہ کا تعامل پیش نظر رکھتے ہیں، بہت بارعب شخصیت کے مالک تھے، ایک دفعہ ہارون رشید نے آپ کو بلا بھیجا تاکہ وہ کچھ حدیثیں بیان کریں، تو آپ نے صاف انکار کر دیا اور جواب دیا کہ "علم کے پاس تو حاضری دی جاتی ہے"، چنانچہ رشید خود آیا اور امام مالک کے سامنے بیٹھا، اس واقعہ سے پیشتر آپ پر دور ابتلاء آچکا تھا، جس میں امیر مدینہ نے تیس سے لے کر سو کے درمیان کوڑے مارے تھے، آپ کے ہاتھوں کو باندھ کر کھینچا گیا تھا یہاں تک کہ دونوں کندھے اکھڑ گئے تھے، اور اس سب کی وجہ یہ تھی کہ آپ طلاق مکرہ (مجبور کیا گیا شخص) کے واقع ہونے کے منکر تھے اور عدم وقوع کا فتویٰ علی الاعلان جاری فرمایا تھا۔ آپ کی ولادت اور وفات دونوں مدینہ میں ہوئیں۔

بعض تصانیف: "الموطأ"، "تفسیر غریب القرآن"، مجموعۂ فقہ بنام "المدونة"، "الرد علی القدریة"، اور ایک رسالہ جو لیث بن سعد کو لکھا تھا۔

[الدیباج المذہب رص۱۱-۲۸: تہذیب التہذیب ۱۰/۵: وفیات الأعیان ۱/۴۳۹]

الماوردی (۳۶۴-۴۵۰ھ)

یہ علی بن محمد بن حبیب ماوردی ہیں، ''ماء الورد'' (گلاب کا پانی) کی تجارت کی جانب نسبت ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے، بغداد میں جاکر بس گئے، امام شافعی کے مسلک کے امام تھے، اور اس مسلک کے حافظ بھی تھے، آپ وہ پہلے شخص ہیں جنہیں ''اقصی القضاۃ'' کا لقب عباسی خلیفہ قائم بأمر اللہ کے عہد میں دیا گیا، خلفاء وسلاطین بغداد کے نزدیک آپ کی بے حد پذیرائی تھی، معتزلہ کی جانب میلان کی تہمت آپ پر لگائی جاتی ہے، بغداد میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''الحاوی'' فقہ میں ۲۰ جلدوں میں، ''الأحکام السلطانیة''، ''أدب الدنیا و الدین''، اور ''قانون الوزارة''۔

[طبقات الشافعیہ ۳/ ۳۰۳-۳۱۴: الشذرات ۳/ ۲۸۵: الأعلام للزرکلی ۵/ ۱۴۶]

مجاہد (۲۱-۱۰۴ھ)

یہ مجاہد بن جبر ہیں، ابو الحجاج کنیت ہے، قیس بن سائب مخزومی کے غلام تھے، شیخ المفسرین ہیں، کیونکہ آپ نے علم تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے حاصل کیا تھا، خود فرماتے ہیں: ''میں نے قرآن کریم حضرت ابن عباسؓ سے تین دفعہ پڑھا، اور وہ بھی اس طرح کہ ہر آیت پر توقف کرتا اور حضرتؓ سے اس کی شان نزول اور کیفیت کے بارے میں پوچھتا''۔ آپ ثقہ، ماہر فقہ، زاہد وعابد، متقی ومتقن تھے، حضرت علیؓ وغیرہ کے واسطے سے روایت کرنے میں تدلیس کا الزام ان پر لگایا گیا ہے، امت نے آپ کی امامت پر اجماع کیا ہے۔

بعض تصانیف: '' تفسیر مجاهد''، جو حال ہی میں حکومت قطر کے مصارف سے شائع ہو چکی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۴: الأعلام للزرکلی ۶/ ۱۶۱]

محبّ اللہ بن عبد الشکور (؟ -۱۱۱۹ھ)

یہ محبّ اللہ بن عبد الشکور ہیں، صوبہ بہار سے تعلق تھا، یہ ہندوستان کا بڑا صوبہ ہے، ماہر فقہ، عالم اصول، حنفی محقق تھے، سلطان عالمگیر نے لکھنؤ کی مسند قضاء پر آپ کو فائز کیا، پھر حیدرآباد کی قضاء پر مامور کیا، پھر ہندوستان کے سارے علاقوں کے لئے قضاء کی صدارت سونپی گئی۔

بعض تصانیف: '' مسلم الثبوت'' اصول فقہ میں۔

[الفتح المبین فی طبقات الأصولیین ۳/ ۱۲۲: الأعلام للزرکلی ۶/ ۱۶۹: معجم المؤلفین ۸/ ۱۷۹]

المحب الطبری (۶۱۰-۶۹۴ھ)

یہ احمد بن عبد اللہ بن محمد محبّ الدین طبری ہیں، اہل مکہ میں سے تھے، آپ شافعی فقیہ، شیخ الحرم، اور حافظ حجاز تھے، والی یمن مظفر نے سماعت حدیث کی غرض سے آپ کو مدعو کیا، تو آپ مکہ سے اس کی دعوت پر تشریف لے گئے اور اس کے پاس ایک عرصہ قیام فرمایا۔

بعض تصانیف: ''الأحکام'' حدیث میں، ''القریٰ لساکن أم القریٰ'' مکۃ المکرمہ کے فضائل میں، اور ''ذخائر العقبیٰ فی مناقب ذوی القربیٰ''۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۵/ ۸-۹: النجوم الزاہرۃ ۸/ ۷۴: شذرات الذہب ۵/ ۴۲۵]

محمد بن اسلم (؟ -۲۶۸ھ)

یہ محمد بن اسلم بن مسلمہ بن عبد اللہ ازدی ہیں، ابو عبد اللہ کنیت تھی،

علماء حنفیہ میں سے ہیں، نصر بن احمد الکبیر کے عہد میں سمرقند کی مسند قضاء پر متمکن تھے، آپ ماتریدی اور ابو بکر محمد بن یمان سمرقندی کے معاصرین میں سے ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۴۳]

محمد بن الحسن (۱۳۱-۱۸۹ھ)

یہ محمد بن الحسن بن فرقد ہیں، آپ کی شیبانی نسبت باعتبار ولاء کے ہے، آپ کا آبائی وطن دمشق کا گاؤں "حرستا" ہے، آپ کے والد "حرستا" سے عراق چلے آئے، تو مقام واسط میں ان کے یہاں محمد پیدا ہوئے۔ آپ کی نشو ونما اور پرورش کوفہ میں ہوئی، فقہ اور اصول میں درجہ امامت پر متمکن تھے، امام ابو یوسف کے بعد امام ابو حنیفہ کے دوسرے نمبر کے شاگرد تھے، مجتہدین منتسبین میں تھے، آپ ہی نے اپنی کثیر تصانیف کے ذریعہ امام ابو حنیفہ کے علوم کو فروغ دیا، خلیفہ رشید کے دور میں "رقہ" کی قضاء سنبھالی پھر اس کو چھوڑ دیا، ہارون رشید نے خراسان کے سفر میں آپ کو ہم سفر بنایا، اس دوران "رے" میں آپ نے انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: "الجامع الكبير"، "الجامع الصغير"، "المبسوط"، "السير الكبير"، "السير الصغير"، "الزيادات" یہ سب وہ تصانیف ہیں جنہیں حنفیہ کے نزدیک کتب ظاہر الروایہ کہا جاتا ہے، "كتاب الآثار"، اور "الأصل"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۶۳؛ لأعلام للزرکلی ۶/ ۳۰۹؛ البدایۃ والنہایہ ۱۰/ ۲۰۲]

محمد راغب الطباخ (۱۲۹۳-۱۳۷۰ھ)

یہ محمد راغب بن محمود بن ہاشم طباخ ہیں، حلب کے رہنے والے، اور عظیم فضلائے حلب میں تھے، حلب ہی کے علماء سے تعلیم پائی، بہت سارے متن زبانی یاد کئے، علم ادب وفقہ میں ماہر ہوئے بکلیۃ الشریعہ حلب میں تدریس پر مامور ہوئے، پھر اس کے مہتمم منتخب ہوئے، اسی طرح دمشق کی "المجمع العلمی العربی" کے رکن بنے، تجارت کا مشغلہ بھی اپنایا، اور سن ۱۳۴۱ھ میں "المطبعۃ العلمیہ" کی بنیاد ڈالی۔

بعض تصانیف: "المطالب العلية في الدروس الدينية"، اور "إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء"۔

[لأعلام ۶/ ۱۲۳؛ معجم المؤلفین ۹/ ۳۰۵]

محمد بن سیرین:

دیکھئے: ابن سیرین۔

محمد قدری باشا (۱۲۳۷-۱۳۰۶ھ)

آپ مصر کے محکمہ قضاء سے وابستہ لوگوں میں سے تھے، آپ نے قاہرہ اور ملوی میں تعلیم حاصل کی، پھر "مدرسۃ الالسن" میں داخلہ لیا، وہاں اپنے اسباق کی تکمیل کی، اور معرفت لغات میں کمال پیدا کیا، بہت سے عہدوں پر فائز ہوئے، آپ کئی شعبوں کے مشیر تھے، اور حقانیہ کے ناظر کی حیثیت سے کام کیا، پھر وزیر تعلیم اور بالآخر حقانیہ کے وزیر بنادئے گئے، اور یہی آپ کا آخری منصب وعہدہ تھا۔

بعض تصانیف: "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية"، "مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان"، اور "قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف"۔

[لأعلام للزرکلی؛ معجم المطبوعات لسرکیس ر۱۴۹۵]

محی الدین النووی:

دیکھئے: النووی۔

المدنی، محمد بن سلیمان الکردی:
دیکھئے: الکردی المدنی۔

المرداوی(۸۱۷-۸۸۵ھ)
یہ علی بن سلیمان بن احمد بن محمد، علاء الدین، مرداوی ہیں، فلسطین کے شہر نابلس کے ایک گاؤں ''مردا'' کی طرف منسوب ہوئے، حنبلی مسلک کے شیخ تھے، آپ کو مسلک کی صدارت ایک مدت تک حاصل رہی، آپ بڑے فقیہ اور حافظ فروعات تھے۔ ''مردا'' میں پیدائش ہوئی، بچپن وہیں گذرا، پھر دمشق منتقل ہوئے اور وہیں تعلیم حاصل کی، پھر وہاں سے قاہرہ اور پھر مکہ منتقل ہوئے۔
بعض تصانیف: ''الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف'' آٹھ جلدوں میں، ''التنقیح المشبع فی تحریر أحکام المقنع''، اور ''تحریر المنقول فی تهذیب علم الأصول''۔
[الضوء اللامع ۵/۲۲۵-۲۲۷؛ لأعلام للزرکلی ۵/۱۰۴؛ المنہج لأحمد فی تراجم أصحاب الإمام أحمد]

المرغینانی(۵۳۰-۵۹۳ھ)
یہ علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل فرغانی مرغینانی ہیں، خطاب برہان الدین تھا، ''مرغینان'' فرغانہ کا ایک شہر ہے جو سیحون وجیحون دریاؤں کے کنارے ہے، اس کی طرف منسوب تھے، حنفیہ کے فقہاء مشاہیر میں آپ کا بڑا مقام ہے۔ آپ کی تصنیف ''الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی'' حنفیہ کے یہاں مشہور ومتداول ہے۔
بعض تصانیف: ''منتقی الفروع''، اور ''مختارات النوازل''۔
[الجواہر المضیہ ۱/۳۸۳؛ الفوائد البہیہ ص ۱۴۱؛ لأعلام للزرکلی ۵/۷۳]

المزنی (۱۷۵-۲۶۴ھ)
یہ اسمعیل بن یحیی بن اسماعیل مزنی ہیں، کنیت ابو ابراہیم ہے، مصری ہیں، خاندانی تعلق قبیلہ مزینہ سے تھا، امام شافعی کے تلامذہ میں سے تھے، آپ زاہد، عالم، مجتہد، قوی الحجۃ اور معانی کی تحقیق وتدقیق کرنے والے تھے، آپ شافعیہ کے امام ہونے کا درجہ رکھتے تھے، خود امام شافعی فرماتے تھے: ''مزنی میرے مسلک کے بہت بڑے معاون ہیں''۔
بعض تصانیف: ''الجامع الکبیر''، ''الجامع الصغیر''، ''المختصر''، اور ''الترغیب فی العلم''۔
[طبقات الشافعیہ للسبکی ۱/۲۳۹-۲۴۷؛ معجم المؤلفین ۱/۳۰۰]

المستظہری: محمد بن احمد الحسین فخر الاسلام الشاشی:
دیکھئے: القفال۔

مسکین:
دیکھئے: منلا مسکین۔

مسلم(۲۰۴-۲۶۱ھ)
یہ مسلم بن الحجاج بن مسلم قشیری ہیں، ائمہ محدثین میں سے ہیں، نیساپور میں ولادت ہوئی، شام، مصر اور عراق کے اسفار طلب حدیث میں کئے۔ امام احمد بن حنبل اور ان کے طبقہ سے تحصیل علوم فرمائی، امام بخاری کی صحبت اختیار کی اور ان کے نقش قدم پر چلے۔ آپ کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف ''صحیح مسلم'' ہے جس میں تین لاکھ مسموعہ احادیث میں سے انتخاب کر کے بارہ ہزار حدیثیں جمع فرمائیں، آپ کی صحیح مسلم کا درجہ صحت روایت کے لحاظ سے صحیح بخاری کے بعد دوسرا ہے۔

بعض تصانیف: "المسند الکبیر"، فن رجال میں، "کتاب العلل"، "سؤالات أحمد"، اور "أوهام المحدثين"۔

[تذکرة الحفاظ ۱۵۰/۲؛ طبقات الحنابلہ ۳۳۷/۱؛ لأعلام للزركلي ۱۱۸/۸]

معاذ بن جبل (۲۰ ق ھ-۱۸ھ)

یہ معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس انصاری خزرجی، ابو عبد الرحمٰن، صحابی جلیل ہیں، فقہاء کے امام ہیں، حرام وحلال کی امت میں سب سے زیادہ واقفیت آپ کو تھی، جس وقت داخل اسلام ہوئے آپ کی عمر اٹھارہ سال تھی، بیعت عقبہ میں موجود تھے، پھر بدر اور احد اور تمام غزوات میں رسول کریم ﷺ کے ساتھ برابر شرکت فرماتے رہے۔

آپ نے رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں قرآن پاک کو جمع کیا تھا، منجملہ دیگر حضرات کے آپ بھی دور رسالت میں فتوے دیا کرتے تھے، نبی کریم ﷺ نے آپ کو غزوہ تبوک کے بعد یمن کا قاضی اور معلم بنا کر روانہ فرمایا۔ طبقات ابن سعد میں لکھا ہے کہ آنحضور ﷺ نے ایک والا نامہ بھی عنایت فرمایا تھا، جس میں تحریر تھا: "إني بعثت إليكم خير أهلي" (میں نے تمہارے پاس اپنے بہترین شخص کو بھیجا ہے)، حضرت ابو بکرؓ کے دور خلافت میں یمن سے مدینہ واپس تشریف لائے، حضرت ابو عبیدہؓ کے ہمراہ شام فتح کرنے میں موجود تھے، اور طاعون "عمواس" میں جس وقت حضرت ابو عبیدہؓ نے وفات پائی حضرت معاذؓ کو اپنا جانشین نامزد کیا، حضرت عمرؓ نے بھی آپ کو برقرار رکھا، اسی سال آپؓ نے بھی رحلت فرمائی۔

[الإصابة في تمييز الصحابة ۴۲۶/۳؛ أسد الغابة ۳۷۶/۴؛ حلية الأولياء ۲۲۸/۱؛ الأعلام ۱۶۶/۸]

معین الدین مسکین:

دیکھئے: منلا مسکین۔

المغربی الرشیدی (؟-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبد الرزاق بن محمد بن احمد ہیں، مغربی رشیدی سے مشہور ہوئے، آبائی وطن مراکش تھا، مصر کے ایک مقام "رشید" کے باشندہ تھے، آپ کی پیدائش اور وفات دونوں وہیں ہوئی، آپ بڑے فاضل اور مہارت وفصاحت کے حامل شخص تھے۔ اپنے وطن ہی میں حفظ قرآن سے فارغ ہوکر علامہ عبد الرحمٰن برلسی، محمد الشاب، اور علی الخیاط سے تحصیل علوم کیا، اس کے بعد قاہرہ تشریف لائے اور جامع ازہر کے پڑوس میں رہنے لگے، بے شمار اساتذہ وشیوخ سے اکتساب فیض کیا، علاء شبر املسی کی صحبت اختیار کی اور انہیں سے تکمیل علوم کی۔ علوم عقلیہ ونقلیہ دونوں میں مہارت حاصل ہوئی، اپنے شہر لوٹ کر شافعیہ کے شیخ ہوئے، تدریس وتعلیم میں یکسو ہو گئے، اور اپنے مقام ہی پر بے پناہ شہرت حاصل کی۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح المنهاج للرملي"۔

[خلاصة الأثر ۲۳۲/۱؛ الأعلام ۱۴۵/۱؛ معجم المطبوعات لسرکیس ص ۹۳۶؛ معجم المؤلفین ۲۷۲/۱]

مکحول (؟-۱۱۳ھ)

کہا جاتا ہے کہ وہ ابن سہراب تھے، کنیت ابو عبد اللہ، اور کہا جاتا ہے کہ: ابو ایوب، اور ایک قول کے مطابق: ابو مسلم ہے، قبیلہ ھذیل کے آزاد کردہ غلام تھے، وطن اصلی ایران تھا، آپ دمشق میں پیدا ہوئے، تابعی فقیہ ہیں، مصر میں آزاد کئے گئے، مصر کا علم خوب حاصل کیا اور کئی ملکوں میں سفر کئے۔ زہری نے ان کو اہل شام کا بڑا عالم اور

امام شمار کیا ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں: وہ قدریہ کے ہم خیال ہو گئے تھے بعد میں پھر رجوع کر لیا تھا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۸۹؛ الأعلام ۸/۲۱۲]

منلا مسکین (؟ - ۹۵۴ھ)

یہ معین الدین ہروی معروف بہ "مسکین" و "منلا مسکین" ہیں، حنفی فقیہ تھے، ابن عابدین نے رسم المفتی (مجموع الرسائل ص ۱۳) میں محمد ہبۃ اللہ کی شرح الاشباہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "غریب اور ناقابل اعتبار کتابوں میں سے منلا مسکین کی شرح الکنز بھی ہے، کیونکہ اس کے مؤلف کے حالات معلوم نہیں ہیں"، گویا کہ وہ مجہول الحال لوگوں میں سے ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح کنز الدقائق للنسفی" فقہ حنفی کی فروعات میں۔

[آپ کے مختصر حالات کشف الظنون ص ۱۵۱۵؛ اور معجم المؤلفین ۱۲/۳۴۳ میں ملتے ہیں]

الموفق (حنبلی):

یہ عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ ہیں۔

دیکھئے: ابن قدامہ۔

ن

النابلسی:

دیکھئے: عبد الغنی النابلسی۔

الناصر اللقانی:

دیکھئے: اللقانی الناصر۔

نافع (؟ - ۱۱۷ھ)

یہ نافع مدنی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ تھی، یہ عبد اللہ بن عمر بن خطابؓ کے مولی (آزاد کردہ غلام) تھے، مدینہ کے ائمہ تابعین میں سے تھے، اصل میں دیلمی ہیں، نسب نامعلوم ہے، ابن عمرؓ نے ان کو کسی غزوہ میں کمسنی کی حالت میں پایا تھا، دین کی سوجھ بوجھ میں آپ بڑے دقیق تھے، آپ کی علمی دستگاہ پر اتفاق و اجماع تھا، آپ کو حضرت عمر بن عبد العزیز نے مصر روانہ فرمایا تھا تاکہ مصریوں کو دین اسلام کے طور طریقے سکھائیں۔ آپ حدیث کے کثیر الروایت حضرات میں سے ہیں، جو کچھ آپ نے روایت کیا ہے اس میں کبھی کوئی غلطی سامنے نہیں آئی۔

[الأعلام للزرکلی ۸/۳۱۹؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۴۱۲؛ وفیات الأعیان ۲/۱۵۰]

النخعی، ابراہیم بن یزید:
دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

النسائی (۲۱۵-۳۰۳ھ)

یہ احمد بن علی بن شعیب نسائی ہیں، امام، محدث، مصنف سنن ہیں، خراسان کے ایک مقام ''نسا'' کے ساکن تھے، خراسان سے نکل کر آپ سارے عالم اسلام میں پھرے، حدیثیں سنتے اور شیوخ سے ملتے تھے یہاں تک کہ علم وفضل میں کمال حاصل کیا، پھر مصر کو اپنا ٹھکانہ بنالیا، اہل علم کہتے ہیں کہ آپ کی شرط راویوں کے بارے امام بخاری ومسلم سے بھی زیادہ قوی تھی، دمشق کو روانہ ہوئے تو وہاں حضرت معاویہؓ کے فضائل بیان کرنے کو کہا گیا، آپ نے خاموشی اختیار کرلی، تو آپ کی جامع دمشق میں پٹائی کی گئی اور نکلنے پر مجبور کیا گیا، چنانچہ آپ مکہ کے قصد سے نکل کھڑے ہوئے، فلسطین کے مقام رملہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "السنن الکبری"، "المجتبی" یہی السنن الصغری ہے، "الضعفاء"، "خصائص علي"، "فضائل الصحابة"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۴۱؛ لأعلام للزرکلی ۱/۱۶۴؛ البدایۃ والنہایہ ۱۱/۱۲۳]

النسفی (؟-۷۱۰ اور بعض کے نزدیک ۷۰۱ھ)

یہ عبداللہ بن احمد بن محمود، ابوالبرکات، حافظ الدین نسفی ہیں، صوبہ اصفہان کے گاوں ''إیذج'' کے باشندہ تھے، آپ کی وفات بھی وہیں ہوئی۔ حنفی فقیہ تھے، آپ امام، اہل کمال، صاحب تحقیق، فقہ واصول میں منتہی اور حدیث ومعانی حدیث میں ماہر تھے، آپ نے کردری اور خواہر زادہ سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابن کمال پاشا نے آپ کو قوی وضعیف احادیث کے درمیان تفریق وتمیز کرنے والے مقلدین میں شمار کیا ہے، اور کچھ دوسرے لوگوں نے آپ کو اپنے مسلک میں صاحب اجتہاد بتایا ہے۔

بعض تصانیف: ''کنز الدقائق'' فقہ میں مشہور متن ہے، ''الوافی'' جزئیات میں، ''الکافی'' جو ''الوافی'' کی شرح ہے اور ''المنار'' اصول فقہ میں۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۰۱؛ الجواہر المضیہ ۱/۲۷۰؛ لأعلام ۴/۱۹۲]

نوح بن ابی مریم:
دیکھئے: ابوعصمہ۔

النووی (۶۳۱-۶۷۶ھ)

یہ یحیٰی بن شرف بن مری بن حسن نووی (یا نواوی) ہیں، ابوزکریا کنیت، محی الدین لقب تھا، دمشق کے جنوب میں واقع ''حوران'' کے ایک گاؤں ''نوی'' کے رہنے والے تھے۔ آپ کو فقہ شافعی، حدیث اور لغت میں کامل دستگاہ حاصل تھی، دمشق ہی میں تعلیم حاصل کی، اور ایک مدت تک وہیں مقیم رہے۔

بعض تصانیف: ''المجموع شرح المهذب'' جسے مکمل نہ کرسکے، ''روضة الطالبين''، اور ''المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج''۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۵/۱۶۵؛ لأعلام للزرکلی ۹/۱۸۵؛ النجوم الزاہرۃ ۷/۲۷۸]

ھ

الہیتمی، احمد بن حجر:
دیکھئے: ابن حجر الہیتمی۔

و

الواحدی (؟-۴۶۸ھ)

یہ علی بن احمد بن محمد واحدی نیساپوری ہیں، کنیت ابو الحسن ہے، آپ تاجروں کی اولاد میں سے تھے، آبائی وطن "ساوہ" (خراسانی حجاج کی راہ میں واقع شہر) تھا، شافعی فقیہ تھے، تفسیر میں یکتائے زمانہ تھے، آپ امام، عالم، صاحب کمال اور محدث تھے، وفات نیساپور میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "البسیط"، "الوسیط"، "الوجیز" یہ سب تفسیر میں ہیں، اور "أسباب النزول"۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۳/۲۸۹؛ النجوم الزاہرۃ ۵/۱۰۴؛ معجم المؤلفین ۷/۲۶]

الولید بن ابی بکر المالکی (؟-۳۹۲ھ)

یہ ولید بن ابی بکر بن مخلد بن ابی زیاد، ابو العباس عمری اور بقول بعض غمری ہیں، اندلس کے رہنے والے تھے، علماء مالکیہ میں سے تھے، آپ امام، راوی حدیث اور حافظ حدیث ہونے کے ساتھ ساتھ ثقہ، امانت دار، سفر وحضر میں خوب سماعت وکتابت حدیث کرنے والے تھے۔ ممالک شام، عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے خوب اسفار کئے اور بغداد واپس آ گئے، اپنے ان اسفار میں محدثین وفقہاء پر مشتمل ایک ہزار شیوخ سے ملاقات کی، جن میں سے (قابل ذکر) ابو بکر ابہری ہیں، اور خود آپ سے ابو بکر ہروی اور عبد الغنی حافظ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "الوجازة فی صحة القول بالإجازة"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۹۲؛ نفح الطیب ۲/۶۰۷؛ تاریخ بغداد ۱۳/۴۵۰؛ الأعلام ۹/۱۳۹]

ی

یحیٰی بن سعید الانصاری (؟-۱۴۳ھ)

یہ یحیٰی بن سعید بن قیس انصاری نجاری ہیں، کنیت ابو سعید تھی، اہل مدینہ سے ہیں اور شرف تابعیت سے مشرف ہیں۔ آپ حدیث میں حجت (سند) اور فقیہ، حیرہ کے مسند نشین قضاء تھے۔ امام زہری، امام مالک، امام اوزاعی جیسے مشاہیر ائمہ نے آپ سے روایت کی ہے، ثوری کہتے ہیں: "اہل مدینہ کے نزدیک یحیٰی کا مرتبہ زہری سے بہت

زیادہ بڑھا ہوا تھا، آپ کے فضل وکمال کا اعتراف ایوب تک نے کیا ہے، جس وقت آپ مدینہ سے آئے تو انہوں نے کہا: ''میں نے مدینہ میں یحییٰ بن سعید سے بڑا کوئی دوسرا فقیہ نہیں چھوڑا''۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۲۲۱: النجوم الزاہرۃ ۱/۲۵۱: الأعلام للزرکلی ۹/۱۸۱]

یحییٰ بن معین (۱۵۸-۲۳۳ھ)

یہ یحییٰ بن معین بن عون بن زیاد ہیں، ولاء کے اعتبار سے المرّی ہیں، بغداد کے باشندہ تھے، ان کی کنیت ابوزکریا ہے، حدیث کے امام اور رجال حدیث کے مؤرخ ہیں۔ ذہبی نے آپ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''وہ حفاظ کے سردار ہیں''۔ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: ''جرح وتعدیل کے امام ہیں''۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ''فن رجال میں ہم سب میں سب سے زیادہ ماہر ہیں''۔ ان کے والد ''رے'' کے خراج وصول کرنے پر مامور تھے، لہذا بہت بڑی دولت چھوڑ گئے تھے، اس سب کو آپ نے طلب وتحصیل حدیث میں خرچ کردیا، مدینہ میں حج کی ادائیگی کے دوران انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: ''التاریخ و العلل''، اور ''معرفۃ الرجال''۔

[الأعلام للزرکلی ۱۰/۲۱۸: تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۶: تہذیب التہذیب ۱۱/۲۸۰-۲۸۸]

یزید بن ابی حبیب (۵۳-۱۲۸ھ)

یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، سوید خطاب ہے، اور ولاء کے اعتبار سے ازدی تھے، آپ سیاہ فام اور ''نوبہ'' کے باشندہ تھے، وطن اصلی ''دنقلہ'' تھا، جن تین حضرات کے سپرد مصر کا محکمہ افتاء حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کیا تھا ان میں سے ایک تھے، آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علوم دینیہ فقہیہ کو مصر میں عام کیا، آپ سے امام لیث، محمد بن اسحاق وغیرہ نے اخذ واکتساب فیض کیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۱: التہذیب ۱۱/۳۱۸: والزرکلی]